ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی و دینی ماہنامہ

برہان

مرتبہ

سعید احمد اکبرآبادی

مجلّۂ علمیّہ

بُرہان دہلی

کی

۶۱ ویں جلد

مرتّب

سعید احمد اکبر آبادی ایم اے

ناشر

ادارہ ندوۃ المصنّفین اردو بازار جامع مسجد دہلی ۶

فہرست صاحبانِ نگارش ماہنامہ برہان دہلی
جلد ۶۱
جولائی ۱۹۶۸ء تا دسمبر ۱۹۶۸ء

نمبر شمار —— اسمائے گرامی —— اور —— صفحات

ادبیات:

فہرست مضامین ماہنامہ برہان دہلی

جلد ۶۱

جولائی ۱۹۶۸ء تا دسمبر ۱۹۶۸ء

بہ ترتیب حروف تہجی

نمبر شمار — مضامین — اور — صفحات

بُرہان

جلد ۶۲ | شوال المکرم ۱۳۸۸ھ مطابق جنوری ۱۹۶۹ء | شمارہ ۱

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

گذشتہ سال کا سب سے اہم اور عظیم الشان واقعہ امریکہ کے خلائی جہاز اپالو ہشتم کا ایک لاکھ چھہتر ہزار میل کا سفر کر کے مدارِ قمر میں پہنچنا اور وہاں چاند کے ارد گرد دس چکر لگانا اور پھر پروگرام کے مطابق صحت و سلامتی کے ساتھ واپس ہو کر بحرالکاہل میں اتر جانا ہے۔ تین خلا باز جو اپالو ہشتم میں بیٹھے تھے وہ کم و بیش اس ساڑھے پانچ لاکھ میل کے سفر میں بخیر و عافیت رہ کر اپنے مفوضہ کام انجام دیتے رہے۔ اس پورے سفر میں ان لوگوں میں اور زمین سے جو انہیں کنٹرول کر رہے تھے ان میں ربط اور گفت و شنید کا سلسلہ برابر جاری رہا۔ اور یہاں ٹیلی وژن کے ذریعہ ان اوّل مسافرانِ منزلِ قمر کے حرکات و سکنات کا علم بھی ہوتا رہا۔ ابھی اس واقعہ پر پورے دس دن بھی نہیں گذرے تھے کہ خبر آئی کہ روس نے اپنا دو ہزار پانچ سو پاؤنڈ وزن کا خلائی جہاز وینس پنجم خلا میں چھوڑ دیا ہے۔ یہ جہاز ڈیڑھ ارب پچاس لاکھ میل کا سفر طے کر کے چار مہینہ میں یعنی مئی میں سیارہ زہرہ کی سطح پر اترے گا اور وہاں سے سیارہ کے متعلق نہایت اہم اور قیمتی معلومات ڈیڑھ گھنٹہ تک خاص خاص سائنٹفک آلات اور پیمانوں کے ذریعہ مہیا کرنے کے بعد وہیں ختم ہو جائے گا۔ روس اس سے پہلے چار اور خلائی جہاز اسی زہرہ کی تحقیق و تفتیش کی دھن میں بھیج چکا ہے۔ ان میں سے تیسرا جہاز زہرہ تک پہنچنے کے بعد یکم مارچ ۱۹۶۶ء کو ختم ہو کر اس کے سینہ میں دفن ہو گیا۔ یہ دنیا کی تاریخ کا پہلا واقعہ تھا جب کہ انسان کے اپنے ہاتھ کی ایک بنی ہوئی چیز دوسرے سیاروں کے دائرہ ہائے کشش سے گذرتی ہوئی اور کروڑوں میل کا سفر طے کر کے زہرہ تک پہونچی اور آخر وہیں اس کے سینہ سے لپٹ کر رہ گئی۔

امریکہ اور روس میں خلائی سفر اور مختلف سیاروں تک پہنچنے کی کوشش کے سلسلے میں اب تک جو کامیاب تجربے ہوئے ہیں اس میں کوئی شبہ نہیں یہ تجربات اس امر کا ثبوت ہیں کہ قدرت نے انسان میں ادراکِ حقائق اور کشفِ غوامض کی کیسی عجیب و غریب صلاحیتیں رکھی ہیں۔ ان تمام تجربات کا تعلق تو خیر! سائنس اور ٹکنالوجی کے ساتھ ہے۔ اس بنا پر جس درجہ حیرت انگیز اپالو ہشتم اور اس کے مسافروں کا

سفر قمر ہے۔ اس سے کہیں زیادہ حیرت انگیز بات یہ ہے کہ روزنامہ اسٹیٹسمین مورخہ ۲۷ دسمبر ۱۹۶۸ء کی ایک اطلاع کے مطابق فرانس کا ایک مشہور ناول نگار JULES VERNE اب سے سو برس پہلے اپنی کتاب "زمین سے چاند تک" میں جو ۱۸۶۵ء میں شائع ہوئی تھی۔ اپالو ہشتم کے اس سفر کی پیش گوئی کر چکا تھا۔ اور پیش گوئی بھی اس زمانہ میں جب کہ سرے سے ہوائی جہاز کا کہیں وجود ہی نہیں تھا اور پھر بھی اتنی مکمل کہ مصنف نے اس جہاز کی شکل و صورت، وزن، رفتارِ سفر۔ اور سن و تاریخ سفر اور واپس ہو کر بحر الکاہل میں اترنا وغیرہ کے متعلق جو باتیں محض اپنی قوتِ تخیل کے سہارے بیان کی تھیں، وہ تاریخوں میں معمولی سے اختلاف سے قطع نظر حرف بحرف صحیح ثابت نکلیں۔ ابن سینا نے ادراک کی مختلف قوتوں کی تشریح و توضیح کے سلسلہ میں اشارات میں جو کچھ لکھا ہے اس میں یہ بھی ہے کہ ایک عقل بالملکہ ہے جو اس درجہ دراک ہوتی ہے کہ عام لوگوں کے لئے جو چیزیں نظریات میں داخل ہیں وہ ان کے لئے بدیہی ہوتی ہیں۔ اس قوت کے اوپر ایک اور قوت ہوتی ہے جسے نفس قدسی کہتے ہیں۔ یہ نفس آئینہ کی طرح پاک و صاف ہوتا ہے۔ اور اس بنا پر عقل فعال جو تمام کلیات کا مخزن ہے اس کے ساتھ اس نفس کو اپنے مرتبۂ انجلا، و صفا کے مطابق یک گونہ ربط و تعلق ہوتا ہے اور اس بنا پر دیر فقط توجہ اور التفات کی ہوتی ہے۔ نفس قدسی نے جہاں توجہ عقل فعال کی طرف کی اس میں بعض وہ اشیاء جو ابتک ظہور میں نہیں آئی ہیں ان کی صور کلیہ کا انعکاس ہونے لگا۔ بہر حال اب سے سو برس بیشتر فرانسیسی مصنف کے بیان سے دو باتیں صاف طور پر معلوم ہوتی ہیں جن سے مادہ پرست اور منکرینِ مذہب و رسالت کو عبرت ہونی چاہیے۔ پہلی بات یہ کہ کوئی امر اپنے زمانہ اور ماحول کے اعتبار اور اس زمانہ کی عقلی استعداد و فہم کے معیار سے خواہ کیسا ہی عجیب و غریب اور حیرت انگیز ہو محض اس بنیاد پر کہ وہ ہماری سمجھ میں نہیں آتا اس سے انکار نہیں کر دینا چاہئیے۔ بلکہ اگر اس امر کا قائل ایک سچا اور ایماندار شخص ہے جو نہ لغو گو ہے۔ نہ شعبدہ باز، اور نہ جھوٹا اور نہ بے ایمان۔ تو ہمیں یہ یقین کر لینا چاہئیے کہ اس شخص کا اس امر کے متعلق بیان اگرچہ ہماری سمجھ سے بلند و بالا ہے لیکن بیان بذات خود غلط نہیں ہو سکتا اور دوسری بات یہ ہے کہ اگر ایک شخص اپنے کسی ایک خاص خداداد صلاحیت و استعداد کے ذریعہ سو برس پیشتر کسی ایک واقعہ کی حقیقت صحیح صحیح بیان کر سکتا ہے تو پھر اس میں کیا عقلی استبعاد ہے

کہ اللہ تعالیٰ بعض خاص خاص انسانوں کو ایک ایسی اعلیٰ اور بلند ترین قوت سے سرفراز فرمائے جسے مذہب کی اصطلاح میں رسالت یا نبوت کہتے ہیں اور یہ حضرات اپنی اس قوت اور استعداد کے ذریعہ مابعد الطبعیاتی حقایق اور عالم آخرت کے احوال وکوائف کا مشاہدہ و مطالعہ اسی طرح کر لیتے ہوں جس طرح ہم اور آپ اپنے سامنے کی مادی چیزوں کا کر لیتے ہیں ہم اُن میں دیکھتے ہیں کہ وہ عالم آخرت اور حیاتِ بعد الموت کے لئے جو استدلال بیان کرتا ہے تو اس کا طریقہ یہ نہیں ہوتا کہ وہ ان چیزوں کے اثبات کے لئے منطقی اور عقلی وسائل قائم کرے۔ بلکہ جن چیزوں کا علم بالفعل انسان کو ہے اور جنہیں وہ روز مرہ اپنی آنکھوں سے دیکھتا رہتا ہے یعنی تکوینی امور و حقائق۔ انہیں بیان کر کے پوچھتا ہے کہ جب یہ سب کچھ ممکن ہے اور وقوع پذیر ہوتا بھی رہتا ہے تو پھر ایک مرتبہ مرنے کے بعد دوبارہ زندہ ہونے میں کیا استبعاد ہے۔ کائناتِ ارضی وسماوی اور عجائباتِ خلق وقدرت کی وسعتوں اور پہنائیوں کی کوئی انتہا نہیں ہے۔ پھر جسے "زندگی" کہتے ہیں۔ اس کے روپ اور شکلیں اور اس کے احوال وکوائف بھی گوناگوں اور چند در چند ہیں۔ علاوہ ازیں قدرت نے انسان میں تعقل و تفکر اور درک ونظر کی جو صلاحیتیں رکھی ہیں ان کا شمار نہیں ہو سکتا — قرآن مجید نے تخلیقِ آدم کے قصہ میں "وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا" کہہ کر انسان کی ان صلاحیتوں کی طرف ہی اشارہ کیا ہے — تو پھر ایک انسان کی بدنصیبی اور بدبختی اس سے بڑھ کر کوئی اور نہیں ہو سکتی کہ وہ ہر اس بات کا ڈھٹائی سے انکار کر دے یا اس کا مذاق اڑائے جو اس کی اپنی عقل معتاد میں نہیں آتی۔

اس سے ہمیں ایک یہ اصول بھی معلوم ہو گیا کہ کسی کلام کے متعلق اس کے صحیح یا غلط ہونے کا فیصلہ صرف اس کلام کی اپنی ذات کی بنیاد پر نہیں کر دینا چاہئے۔ بلکہ متکلم کی شخصیت اس کے اوصاف و کمالات۔ اس کی راست گوئی و راست کرداری۔ امانت و دیانت۔ بے غرضی و بے لوثی وغیرہ ان سب چیزوں کی روشنی میں کلام کا وزن اور اس کی قدر و قیمت معلوم کرنی چاہئے۔ کہتے ہیں سائنس اور مذہب میں بیر ہے لیکن حق یہ ہے کہ سائنس مذہب سے کبھی بے نیاز نہیں ہو سکتی۔ اپالو ہشتم کے مسافروں نے چاند کے پہلو میں پہنچ کر بائبل پڑھ کر اور امنِ عالم کے لئے بارگاہِ خداوندی میں دعا کر کے اس حقیقت پر اور مہرِ تصدیق ثبت کر دی ہے۔

قتل حجر بن عدی

(از: جولیس ولہاؤزن بزبان جرمن ۔ بعنوان "صدر اسلام میں سیاسی مذہبی مخالف جماعتیں")

ترجمۂ اردو

(جناب علی محسن صدیقی، شعبۂ تاریخِ اسلام، کراچی یونیورسٹی، کراچی)

(حضرت) عثمانؓ کی شہادت کا یہ نتیجہ ہوا کہ مسلمان دو گروہ میں بٹ گئے۔ ایک گروہ حامیانِ علیؓ کا اور دوسرا گروہ حامیانِ معاویہؓ کا۔ عربی زبان میں "گروہ" کو "شیعہ" بھی کہتے ہیں۔ اس لئے شیعانِ علیؓ (کی اصطلاح) شیعانِ معاویہؓ کے مقابلہ میں عام ہوگئی۔ لیکن جب (حضرت) معاویہؓ تمام مملکت اسلامیہ کے حاکم ہوگئے تو وہ صرف ایک گروہ کے سربراہ نہ رہے۔ اسی لئے لفظ شیعہ کا استعمال حامیانِ علیؓ کے لئے مخصوص ہو گیا۔ اس استعمال میں (شیعانِ علیؓ) کے خوارج کے ساتھ منافشات کو بھی دخل ہے ان لوگوں نے (حضرت) علیؓ کو اپنا قائد اسی لئے تسلیم نہ کیا تھا کہ وہ رسول (اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) کے چچا زاد بھائی، داماد اور ان کے نواسوں کے باپ تھے، کیوں کہ ریاست اکی سربراہی کے سلسلہ میں قرابت داری کا حق، جو خالص ملوکیت تھا، عربوں میں متعارف نہ تھا۔ اور اس سے بھی زیادہ یہ کہ اسلام نے اس حق کو تسلیم نہ کیا تھا بلکہ انھوں نے (حضرت) علیؓ کو اس لئے اپنا سربراہ مانا تھا کہ وہ ان کے نقطہ نظر سے قدیم الاسلام صحابۂ رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) میں سب سے افضل تھے۔ اور ان ہی (قدیم الاسلام صحابہؓ) میں سے اس وقت تک خلیفہ منتخب کیا جاتا تھا۔ یہ لوگ جس طرح نبی (کریم صلی اللہ علیہ وسلم) کے مشیر تھے اسی طرح خلیفہ کے لئے بھی بمنزلہ مجلس شوریٰ کے تھے۔ وہ نیز بڑی حد تک اعلیٰ عہدے داروں کے تبادلے کے

وقت اس دینی حکومت کے تسلسل کا باعث بھی تھے۔ دراصل (حضرت) علیؓ اس وقت اس اسلامی طبقہ کے نمائندہ تھے جسے یہ مقامِ بلند اپنے فضل اور (غیر رسمی حق) خلافت کی وجہ سے حاصل ہوا تھا۔ (حضرت) عثمانؓ کے مقرر کردہ عمال کا اقتدار بالفعل اس (غیر رسمی حق) کے لئے باعث خطرہ تھا۔[1] بنو امیہ کا تعلق زمانۂ جاہلیت کے بت پرستانہ رسوم رکھنے والے ایک اعلیٰ نسب خاندان سے تھا۔[2] (حضرت) علیؓ

---

[1] مصنف کا یہ خیال حقائق پر مبنی نہیں ہے۔ حضرت عثمانؓ کے مقرر کردہ عمال میں سے کسی نے ان کی زندگی میں خلافت کا دعویٰ نہیں کیا اور نہ ہی زمانۂ مابعد میں ان میں سے کوئی سابق الاسلام صحابہ کرام (رضی اللہ عنہ) کے حریف کی حیثیت سے امامت وخلافت کا امیدوار بنا۔ جہاں تک حضرت معاویہؓ کی خلافت کا تعلق ہے اس کی حقیقت یہ ہے کہ انھوں نے کبھی یہ دعویٰ نہ کیا کہ وہ حضرت علیؓ کے بجائے خود خلافت کے دعوے دار ہیں۔ ان کا مطالبہ صرف یہ تھا کہ قاتلینِ عثمانؓ کو ان کے کیفرِ کردار کو پہنچایا جائے۔ انھوں نے اپنی خلافت کا اعلان سنہ ۴۰ھ میں بیت المقدس میں کیا۔ اگرچہ اس ضمن میں یہ بھی روایت ہے کہ انھوں نے اپنی خلافت کا اعلان واقعۂ تحکیم کے بعد ہی کر دیا تھا مگر خود ولہاوزن نے سنہ ۴۰ھ ہی کی روایت کو درست تسلیم کیا ہے (ملاحظہ ہو ARABI KINGDOM AND ITS FALL ترجمہ (M. G. WEIR) ص ۹۲-۱۰۶ مطبوعہ بیروت سنہ ۱۹۶۳ء میں) پھر حضرت معاویہؓ تو عمال فاروقی کے زمرے میں آتے ہیں نہ کہ عمال عثمانی کے۔

[2] مصنف کی اس عبارت سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ بنو امیہ نے قبول اسلام کے بعد بھی مشرکانہ رسوم سے اپنے آپ کو وابستہ رکھا اور یہ لوگ اسلام کے سچے پیرو نہ تھے بلکہ حالات سے مجبور ہو کر اسلام لائے تھے۔ بنو امیہ سے تعلق رکھنے والے مندرجہ ذیل افراد سابق الایمان صحابہؓ میں شمار ہوتے ہیں جنھوں نے ہجرت سے پہلے اسلام قبول کیا اور ہجرت حبشہ میں شریک رہے (ابن ہشام ج ۱ ص ۳۴۶ مصطفیٰ البابی حلبی سنہ ۱۳۵۵ھ)

(۱) خالدؓ بن سعید بن عاص بن امیہ: حضرت ابو بکر صدیقؓ کی تحریک سے اس وقت اسلام قبول کیا جبکہ صرف تین چار آدمی مسلمان ہوئے تھے (ابن سعد ج ۴ ص ۹۴-۹۵) مطبوعہ بیروت سنہ ۱۳۷۷ھ

(باقی صفحہ پر دیکھیے)

کو ابھی خلافت ملی ہی تھی کہ اس روحانی اعیانیت کے دو باقی ارکان ان کے خلاف ہو گئے۔ حالانکہ اس وقت تک یہ دونوں ان کے معاون تھے اور ان میں اپنی (ذات) پر مقدم رکھتے تھے قتل عثمان کی وجہ سے (امت میں) جو غصہ تھا، ان دونوں نے اسے (حضرت) علیؓ کی مخالفت میں تبدیل کر دیا اور (قصاص عثمان) کے حق کے خود متولی بن گئے۔ لیکن حقیقت واقعہ یہ ہے کہ اس ٹکراؤ میں ان تمام لوگوں نے شدت پیدا کی جن میں خلافت کی طمع تھی اور حقِ قصاص صرف عوام کو بھڑکانے اور انہیں ایک پرچم دینے کا بہانہ تھا جس کے نیچے وہ لڑ سکیں۔ (حضرت علیؓ اپنی صف میں اہل عراق کو شامل

بقیہ ص ۶

(۲،۴) عمرؓو بن سعید بن عاص بن امیہ: اپنے بھائی خالد بن سعید کے حبشہ کی جانب ہجرت کر جانے کے بعد اسلام لائے اور خود بھی حبشہ چلے گئے (ابن سعد ج ۴ ص ۱۰۱) مطبوعہ بیروت ۱۳۷۷ھ

(۳) ابو احمدؓ بن جحش (۴) عبداللہ بن جحش (۵) عبدالرحمٰن بن رقیش (۶) یزید بن رقیش (۷) عمرو بن محصن (۸) عکاشہ بن محصن (۹) قیس بن عبداللہ (۱۰) صفوان بن عمرو (۱۱) معیقب بن ابی فاطمہ (۱۲) صبیح (ابن سعد ص ۱۰۲ - ۱۰۴) ان کے علاوہ حضرت عثمانؓ اور ام المومنین ام حبیبہؓ۔ بھی السابقون الاولون میں سرِ فہرست ہیں۔ اس فہرست میں، اگر استقصاء کیا جائے، تو مزید ناموں کی گنجائش ہے۔ خود حضرت معاویہؓ نے عمرۂ قضا کے موقع پر ۷ھ میں اسلام قبول کیا تھا (ابن کثیر ج ۸ ص ۱۱ مطبوعہ استقامتہ مصر) اسلام کے مخالفوں میں جن امویوں کے نام آتے ہیں وہ ابو سفیان بن حرب، عقبہ بن ابی معیط اور ہند بنت عتبہ زوجہ ابی سفیان ہیں ان میں سے عقبہ جنگ بدر میں گرفتار ہو کر قتل ہوا (ابن خلدون ج ۱ ص ۸۰ - کراچی ۱۹۶۶ء) بقیہ رہے ابو سفیان اور ان کی بیوی ہند تو انھوں نے اسلام کے بعد جاں نثاری سے دریغ نہ کیا۔ شام کے معرکوں میں دونوں میاں بیوی شریک رہے۔ یرموک کی جنگ میں ابو سفیان کی ایک آنکھ جاتی رہی (ابن خلدون ج ۱ ص ۲۷۲) آنحضرتؐ نے فتح مکہ کے بعد عتاب بن اسید اموی کو مکہ کا گورنر مقرر کیا حالانکہ وہ کم عمر نوجوان تھے (ابو الفداء ج ۱ ص ۱۴۸ مطبوعہ حسینیہ مصر) ابو سفیان کو نجران کا والی خالد

(باقی ص ۱۲ پر دیکھیے)

کر سکے۔ اور یہ لوگ (حضرت) عثمانؓ کے خلاف فتنہ بپا کرنے والوں میں سب سے پیش پیش تھے اسلئے
(حضرت) علیؓ کوفہ منتقل ہو گئے۔ اس کے بعد انھوں نے (اہل) بصرہ کو بھی اپنا طرفدار بنا لیا۔ مگر (حضرت)

بقیہ حاشیہ ص ۷

۴ بن سعید کو صنعاء اور یمن کا، عثمان بن سعید کو تیماء اور خیبر کا اور ابان بن سعید کو بحرین کا والی مقرر کیا
(ابن تیمیہ۔ منہاج السنۃ ج ۳ ص ۱۷۳ - ۱۷۶ مطبوعہ بولاق ۱۳۲۱ھ) کیا مشرکانہ رسوم رکھنے
والوں کو نو مفتوحہ علاقوں کا والی مقرر کیا جا سکتا تھا؟ حقیقت یہ ہے کہ بنو امیہ بھی اتنے ہی
اچھے مسلمان تھے جتنے کہ دوسرے لوگ۔

۲؎ یہ ارشاد حضرات طلحہؓ و زبیرؓ کی جانب ہے۔ یہ رائے درست نہیں کہ ان دونوں اور
ان کے علاوہ جن دیگر حضرات نے بشمول ام المومنین حضرت عائشہؓ قصاص عثمانؓ کا جو مطالبہ
کیا وہ صرف حصول خلافت کی طمع میں تھا۔ اور یہ لوگ اس بہانے سے حضرت علیؓ کو معزول
کر کے خود برسر اقتدار آنا چاہتے تھے۔ اگر ایسا ہوتا تو یہ دونوں حضرات (طلحہؓ و زبیرؓ)
اس وقت اپنا نام واپس نہ لیتے جب حضرت عثمانؓ کا انتخاب ہوا۔ اور نہ ہی اس وقت
انکار کرتے جب شہادت عثمانؓ کے بعد باغیوں نے ان کی بیعت کرنی چاہی (طبری ج ۴ -
ص ۴۳۲۔ دار المعارف مصر ۱۹۶۳ء) طلحہؓ و زبیرؓ نے امارت کی کبھی تمنا نہ کی۔ عہد فاروقی
میں انہیں کسی صوبہ کی ولایت تفویض کی گئی۔ اور نہ ہی ان کی کسی ایسی خواہش کی کسی مورخ نے
نشان دہی کی ہے۔ حضرات طلحہؓ و زبیرؓ نے امارت و حکومت کے معاملات سے بس
اس قدر تعلق رکھا کہ عہد فاروقی میں شوریٰ میں یہ لوگ شامل رہے۔ اور حضرت زبیرؓ
مصر امدادی فوج کے ساتھ گئے۔ عہد عثمانیؓ میں انھوں نے عموماً سیاست سے اپنے
کو علیحدہ رکھا۔ جنگ جمل کے موقع پر بھی جب حضرت علیؓ نے ان سے اپنے موقف کی وضاحت
کی تو یہ لوگ جنگ سے الگ ہو گئے۔ اور سبائیوں کے ہاتھوں شہید ہوئے ایسے اصحاب کرامؓ کے بارے
میں ان کی بے نفسی و بے تعلقی زندگی کے پیش نظر حصول اقتدار کا الزام درست نہیں۔ یہی کیفیت
ام المومنین حضرت عائشہؓ کی ہے۔

علیؓ کے لئے یہ سارے امور اپنے پیماں شکن حریفوں کے خلاف ایک خونی جنگ کے بعد ممکن ہو سکے۔

اب رہے (حضرت) معاویہؓ تو ان کے ساتھ شام (والے) تھے۔ وہ ان پر ایک طویل مدت سے حکومت کر رہے تھے۔ اس لئے ان کا اور (حضرت) علیؓ کا ٹکراؤ اہل شام اور اہل عراق کے مابین ٹکراؤ میں تبدیل ہو گیا۔ اور اس ٹکراؤ کا خاتمہ (حضرت) علیؓ کے قتل پر ہوا، جو اہل عراق کے مصالح کیخلاف تھا۔ لیکن یہ (عراقی) ملتِ اسلامیہ کی اس وحدت میں، جو از سرِ نو (حضرت) معاویہؓ کی فضیلت کے باعث وجود میں آئی تھی، مجبوراً اپنی مرضی کے خلاف داخل ہوئے۔ اور وہ بھی دکھاوے کے لئے نہ کہ دلوں سے۔ یوں اہل شام کے تسلط کے خلاف (حضرت) علیؓ کی ذات ان کے لئے علم جنگ بن گئی انکے نقطۂ نگاہ سے وہ مختصر دور، ایک مثالی دور تھا، جس میں دمشق کے بجائے کوفہ اسلام کا پایۂ تخت تھا۔ اور اس میں مسلمانوں کا بیت المال تھا۔ شیعوں کو اولاً عراق میں فروغ ہوا۔ یہ لوگ دراصل کوئی دینی فرقہ نہ تھے، بلکہ اس علاقہ میں سیاسی رائے رکھنے والا ایک گروہ تھے۔ اس لئے عراق کے تمام باشندے خصوصاً اہل کوفہ، باولی تفاوت شیعہ تھے۔ یہ خیالات صرف افراد تک محدود نہ تھے بلکہ ان میں قبائل اور رؤسائے قبائل بھی شریک تھے۔ ان میں جو فرق تھا وہ صرف شیعیت کے مدارج میں تھا۔ ان کی نگاہوں میں (حضرت) علیؓ ان کے ملک کی گم گشتہ سیادت کی علامت تھے اور یہیں سے انکی ذات اور ان کے اہل خاندان کی تقدیس (کا نظریہ) پیدا ہوا۔ یہ ایسی تقدیس تھی جو حضرت علیؓ کو انکے جیتِ حیات حاصل نہ ہوئی۔ اگرچہ جلد ہی یہ (نظریۂ) تقدیس ایک خفیہ مذہب کی آغوش میں (پروان چڑھ کر) ذاتِ علیؓ کی حقیقی عبادت میں تبدیل ہو گیا۔

جب تک شیعوں کی تاریخ کا تعلق کوفہ سے رہا ابو مخنف اس کا مستند ترین ماخذ ہے اور انکے حالات و واقعات کے بیان میں، خواہ وہ کتنے ہی طویل کیوں نہ ہوں، طبری عموماً ابو مخنف کے سوا کسی اور راوی پر اعتماد نہیں کرتا۔

جب عراق میں (حضرت) معاویہؓ کا اقتدار مستحکم ہو گیا تو انھوں نے (حضرت) مغیرہؓ بن شعبہ ثقفی کو وہاں کا والی مقرر کیا۔ اور انہیں تمام امور میں اختیارِ کلی دے دیا۔ لیکن انھوں نے

(حضرت) مغیرہ کو نصیحت کی کہ وہ (حضرت) علی رضؓ کو گالیاں دیں اور ان کی برائی کریں۔ (حضرت) عثمان رضؓ کے لئے دعائے مغفرت کریں اور اصحاب علی رضؓ کی عیب گیری کریں۔ انہیں (اپنے سے) دور رکھیں ان کی بات نہ سنیں اور یہ کہ نماز جمعہ میں منبر سے (حضرت) علی رضؓ کی برائی اور دشنام طرازی، قاتلین عثمان رضؓ کی عیب جوئی اور ان پر لعنت کی روش کو ترک نہ کریں وغیرہ یہ کہ لعن طعن (کے موقع پر) (حضرت) علی رضؓ کے چند متشدد حامیوں کو جن کے نام (حضرت) معاویہ رضؓ نے (حضرت) مغیرہ رضؓ کو بتائے تھے، حاضر رہنے پر مجبور کریں (حضرت) علی رضؓ کے حامیوں میں حجر بن عدی بھی تھے، جو اگرچہ قبیلۂ کندہ کے سردار نہ تھے مگر ان کا شمار اس کے سربر آوردہ لوگوں میں ہوتا تھا۔ وہ (حضرت) علی رضؓ کے ساتھ صفین اور دوسری لڑائیوں میں موجود تھے۔ جب حجر اس (لعن طعن) کو سنتے تو کہتے "اللہ تمہیں لوگوں کا برا کرے اور (تمہیں) پر لعنت بھیجے"۔ (جب حضرت) مغیرہ رضؓ یہ (جملے سنتے تو) حجر کو ڈراتے مگر انہیں کوئی تکلیف نہ پہنچاتے تھے۔ (حضرت) مغیرہ رضؓ کے (عہد ولایت کے) آخری دنوں میں ایک دن ایسا ہوا کہ وہ حسب عادت (منبر پر) کھڑے ہو کر (حضرت) علی رضؓ کی برائی کرنے لگے۔ حجر بھی اپنی جگہ سے اٹھے اور (حضرت) مغیرہ رضؓ پر زور سے چلائے اور کہا جسے سب لوگوں نے سنا جو مسجد میں اور مسجد کے باہر (موجود) تھے کہ "اے شخص تجھے یہ بھی نہیں معلوم کہ تو اپنے بڑھاپے میں کس کے ساتھ محبت کرتا ہے۔ ہمارے وظائف کی ادائیگی کا حکم دے، جسے تو نے روک رکھا ہے۔ حالانکہ تجھے اس کا اختیار نہیں۔ جو شخص تجھ سے پہلے (یہاں کا والی) تھا اس نے اس کی طمع نہ کی۔ امیر المومنین (علی رضؓ) کی برائی اور مجرموں کی تعریف کرنا تیرا پسندیدہ مشغلہ بن گیا ہے۔" حجر کے ساتھ دو تہائی

---

[1] طبری کی جس روایت کا یہاں حوالہ ہے اس میں یہ مذکور ہے کہ حضرت مغیرہ رضؓ نے حضرت عثمان رضؓ کی تعریف کی اور ان کے لئے دعائے مغفرت کی اور اس کے بعد قاتلین عثمان رضؓ پر بددعا کی۔ حضرت علی رضؓ کی برائی کے کسی لفظ کا ذکر نہیں ہے۔ غالباً قاتلین عثمان رضؓ پر بددعا کے فقرے سے فاضل مصنف نے حضرت علی رضؓ کی بدگوئی کا مفہوم لیا ہے۔ جو قیاس مع الفارق ہے (طبری ج ۵ ص ۲۵۴) ص ۳ (آگے صد" پر دیکھئے)

سے زیادہ آدمی کھڑے ہو گئے اور کہنے لگے "اللہ کی قسم حجر نے بالکل سچ کہا ہے۔ ہمارے وظائف کی ادائیگی کا حکم دے، کیوں کہ ہم تیری اس بات (سبِّ علیؓ) سے نہ تو کوئی نفع حاصل کرتے ہیں اور نہ ہی یہ ہمیں کسی قسم کا فائدہ پہنچاتی ہے" (طبری ج ۲ ص ۱۱۳) (یہ سن کر حضرت) مغیرہؓ منبر سے اتر کر اپنے گھر چلے گئے۔ ان کی قوم بنو ثقیف کے لوگ ان کے پاس آئے اور ان سے اس بارے میں بات چیت کی۔ ان لوگوں کے جواب میں (حضرت) مغیرہ نے کہا "میں نے اس (حجر) کو قتل کر دیا ہے! میرے بعد جو والی (کوفہ) آئے گا حجر اسے بھی میرے ہی جیسا سمجھے گا اور اس کے ساتھ بھی ویسا ہی سلوک کرے گا جیسا کہ تم لوگ دیکھ رہے ہو، وہ میرے ساتھ کر رہا ہے۔ اسے نیا والی پہلی ہی باری میں پکڑ لے گا اور نہایت بری طرح قتل کر دے گا۔ میری موت کا وقت قریب آ پہنچا ہے۔ اور میرا کام کمزور ہو گیا ہے۔ میں نہیں چاہتا کہ اس شہر کے اچھے لوگوں کے قتل اور ان کی خونریزی کی ابتدا کروں کہ وہ لوگ اس کی وجہ سے سعادت حاصل کریں اور میں بدبختی۔ معاویہؓ دنیا میں غالب و باعزت رہیں اور مغیرہؓ قیامت کے دن ذلیل ہو" (طبری ج ۲ ص ۱۱۴)

(حضرت) مغیرہؓ کے جانشین کے ہاتھوں حجر کا انجام نہایت ہی عبرتناک ہوا ۵۱ھ میں کوفہ میں والی بصرہ زیاد بن ابیہ (حضرت) مغیرہؓ کے جانشین ہوئے۔ یوں کوفہ اور بصرہ دونوں شہروں کی گورنری ان کو تفویض کر دی گئی۔ ابو مخنف کی روایت میں زیاد کے پہلی بار کوفہ آنے کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ مگر مدائنی نے بیان کیا ہے کہ زیاد چند آدمیوں کے ہمراہ کوفہ آئے، منبر پر چڑھے اور من جملہ دیگر باتوں کے یہ بھی کہا کہ انھوں نے کوفہ میں امن اور ضبط و نظم کی عملداری پائی۔ اس لئے اس بات کی ضرورت نہیں ہے کہ بصرہ کی طرح (یہاں بھی) وہ اپنے کام کا آغاز لوگوں سے قیام امن اور ضبط و نظم کے اقرار سے کریں۔ لوگوں نے ان کی اس تعریف کا شکریہ یوں

بقیہ صہ ۹

- "مجرموں کی تعریف" سے راوی کا مطلب یہ ہے کہ حجر حضرت عثمانؓ کو (نعوذ باللہ) مجرم سمجھتے تھے۔ ظاہر ہے حجر کا یہ عقیدہ عامۃ المسلمین کے عقیدے کیخلاف اور انکے نزدیک قابل سرزنش ہے۔

ادا کیا کہ انہیں کنکریوں سے مارا۔ زیاد نے مسجد کے دروازوں کو بند کروادیا۔ وہ کسی کو (اس وقت تک) باہر نکلنے کی اجازت نہ دیتے، جب تک کہ وہ یہ قسم نہ کھاتا کہ اسنے پتھر نہیں مارے۔ تھوڑے آدمیوں نے قسم کھانے سے انکار کیا، زیاد نے ان کے ہاتھ کٹوا دیئے۔ یہ قصہ خوب صورت سہی مگر اس کے بیان میں تسلسل نہیں ہے۔ اور اسی سے یہ بات ظاہر ہو جاتی ہے کہ امر واقعہ کے خلاف ہے۔

لیکن جیسا کہ طبری ج ۲، ص ۱۱۴ میں مذکور ہے، عوانہ کی روایت اس سے مختلف ہے جس وقت زیاد نے پہلی بار کوفہ کے منبر پر خطبہ دیا تو عوانہ کسی واقعہ کا ذکر نہیں کرتا۔ اور جب زیاد نے اپنے خطبے کے اختتام پر (حضرت) علیؓ پر لعن طعن اور (حضرت) عثمانؓ کی تعریف کی، تو ان کی تردید میں ایک آواز بلند نہ ہوئی اور وہ اطمینان سے بصرہ لوٹ گئے[۵] انھوں نے کوفہ پر عمرو بن حریث کو مستقل طور سے اپنا نائب مقرر کیا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ شیعہ دلیر ہو گئے تھے، ان کے ساتھ (حضرت) مغیرہؓ کی نرمی کی وجہ سے انہیں (مزید) تقویت پہنچی تھی۔ حجر بن عدی ان لوگوں کے سردار تھے۔ انھوں نے عمرو بن حریث پر دست درازی کی اور نماز کے دوران

۵؎ نجانے مؤلف نے یہ بات کہاں سے لکھ دی ہے کہ زیاد کی تردید میں کوئی آواز بلند نہ ہوئی حالانکہ طبری میں صاف صاف یہ مذکور ہے کہ "پھر زیاد منبر پر چڑھے۔ انھوں نے حضرت عثمانؓ اور انکے حامیوں کی تعریف کی اور انکے قاتلوں پر لعن طعن کی۔ (یہ سن کر) حجر اٹھ کھڑے ہوئے اور انھوں نے وہی باتیں کہیں جو مغیرہؓ سے کہتے تھے" (طبری ج ۵ ص ۲۵۶) یہاں بھی قاتلینِ عثمانؓ پر لعن کو سبّ علیؓ سے تعبیر کیا گیا ہے جو محل نظر ہے روایت کو طبری کے ان آخری فقروں کی روشنی میں دیکھا جائے تو ماننا پڑے گا کہ زیاد نے بھی ابتدا میں حجر کی جانب سے تسامح برتا اور ان کے مخالفانہ رویہ سے چشم پوشی کی اور ان کی حکمت عملی ابتدا میں درگذر و عفو کی تھی مگر بعد میں انہیں حالات سے مجبور ہو کر سخت روش اختیار کرنی پڑی۔

ان کو کنکریوں سے مارا۔ (یہ اطلاع پاکر) زیاد بصرہ سے نہایت سرعت کے ساتھ کوفہ آئے اور منبر پر چڑھے۔ ان کے جسم پر ریشمی قبا اور سبز اونی دھاری دار چادر تھی جس کے روئیں بکھر گئے تھے۔ انھوں نے حاضرین (مسجد) کے روبرو موقع کی نزاکت کا اظہار کیا اور حجر کو دھمکایا۔ حجر مسجد میں بیٹھے ہوئے تھے۔ ان کے گرد ان کے ساتھی تھے (زیاد کی تقریر سن کر) حجر اپنے ساتھیوں سمیت چپکے سے مسجد سے نکل گئے۔[۱] اس نقطہ پر ابومخنف حسب بیان طبری اپنی روایت کو دوبارہ شروع کرتا ہے۔ وہ بیان کرتا ہے کہ زیاد نے اپنی کارروائی کا آغاز مسجد ہی سے کیا۔ انھوں نے اس کی ابتدا یوں کی کہ اشراف کوفہ کو پکڑوا بلوایا اور ان سے چلا کر کہا "تم لوگ میرے ساتھ ہو، جب کہ تمہارے بھائی، بیٹے اور اہل خاندان حجر کے ساتھ ہیں۔ اگر تم لوگ اپنی برأت کا ثبوت اپنے فعل سے نہ دوگے تو میں اہل شام کو (یہاں) لاؤں گا"۔ زیاد کی اس بات کا ان لوگوں پر اثر ہوا۔ اور ان میں سے ہر ایک اپنے عزیز کو تیزی کے ساتھ تلاش کرنے لگا۔ یہاں تک کہ ان (اشراف) نے حجر بن عدی کے ساتھ جو لوگ (مسجد کے قریب) بازار میں تھے ان کی اکثریت کو وہاں سے ہٹا لیا۔ بعد ازاں پولیس والے اپنے ڈنڈے لئے آئے اور انھوں نے حجر کے ساتھیوں پر سختی شروع کی۔ زیاد منبر پر بیٹھے ہوئے یہ (ماجرا) دیکھ رہے تھے۔ مگر حجر کو ابوالعمرطہ کندی نے (پولیس کی گرفت سے) نجات دلوائی۔ اس مجمع میں صرف وہی ایسا شخص تھا جس کے پاس تلوار تھی

---

[۱] اس روایت کے مطابق زیاد کی امارت کوفہ کے پہلے ہی سال یعنی ۵۱ھ میں حجر کا واقعہ پیش آنا چاہیے۔ مگر طبری نے مدائنی کی روایت کی رو سے (ج ۲ ص ۱۶۲) و نیز ابلیا نصیبی نے یہ بیان کیا ہے کہ حجر کا واقعہ زیاد کی وفات کے سال یعنی ۵۳ھ میں پیش آیا (حاشیۂ مؤلف)۔ یہاں یہ امر ملحوظ رکھنا چاہیے کہ مؤلف کے پیش نظر طبری کا نسخہ مطبوعہ لیڈن ہے۔ جب کہ مترجم کے حوالہ جات کی بنیاد اس نسخہ پر ہے جو آج کل دار المعارف مصر سے بالاقساط شائع ہو رہا ہے۔ اور اب تک اس کی سات جلدیں چھپ چکی ہیں۔

اس نے حجر کا تعاقب کرنے والی (پولیس) کے ایک شخص کے تلوار ماری۔ مگر اس کا وار کاری نہ تھا۔ (اس حملہ سے افراتفری پھیل گئی) اور یوں حجر اپنی قوم کے پاس پہنچ سکے۔ ان کے گرد ان کی قوم کے اتنے لوگ جمع ہوگئے جو (کسی طرح) کم نہ تھے۔ جب زیاد نے یہ دیکھا کہ پولیس کی تعداد کافی نہیں ہے۔ تو انھوں نے کوفہ کے تمام قابل جنگ افراد کو طلب کیا۔ لیکن انھوں نے قبائل مضر کو مسجد کے سامنے کے میدان میں اپنے پاس روک لیا اور اہل یمن کو جن میں سے حجر بھی تھے انہی کے خلاف روانہ کیا۔[1] تاکہ قبائل اور اہل یمن کے درمیان اس نازک صورت حال میں ہنگامہ اور اختلاف واقع نہ ہو۔ اور نیز یہ (یمنی) ان کے مطیع رہیں اور یوں اپنے قبیلے کے ایک فرزند اور اپنے ایک ہم خیال کیخلاف (کیونکہ یہ لوگ بھی اسی کی طرح دل میں شیعہ تھے) پولیس کے فرائض انجام دیں۔ مگر قبیلۂ کندہ

---

[1] تعجب ہے کہ طبری نے قبائل ربیعہ کا کوئی ذکر نہیں کیا۔ اس نے مضر میں سے تمیم، ہوازن، باہلہ (اعصر) اسد اور غطفان کا اور اہل یمن میں سے مذحج وہمدان اور ازد، بجیلہ، خثعم، انصار، خزاعہ اور قضاعہ کا تذکرہ کیا۔ ان میں کندہ وحضرموت کا اضافہ کیا جاسکتا ہے۔ یہ انصار جن کا ذکر اہل یمن کے ضمن میں آیا ہے، انصار مدینہ (حسب بیان طبری ج ۲ ص ۱۳۸۲ اہل العالیہ) کے علاوہ ہیں جو مضر کی جانب منسوب ہیں (حضرت) عمرؓ کے عہد میں کوفہ کو سات حصوں میں تقسیم کیا گیا تھا مگر طبری (ج ۱ ص ۲۴۹۵) نے صرف چھ کا ذکر کیا ہے (۱) کنانہ، احابیش اور جدیلہ (۲) قضاعہ (غسان بن ہشام)، بجیلہ، خثعم، کندہ، حضرموت، ازد (۳) مذحج، حمیر وہمدان (۴) تمیم، رباب وہوازن (۵) اسد، غطفان، محارب، نمر، ضبیعہ (بکر) وتغلب (۶) ایاد، عک، عبدالقیس، اہل ہجر اور حمراء (ایرانی) زیاد نے کوفہ کو چار حصوں میں بانٹا (۱) اہل مدینہ (۲) تمیم وہمدان (۳) ربیعہ وکندہ (۴) مذحج واسد۔ ہر حصے میں مختلف قبیلوں اور عشیروں کو خلط ملط کر کے بسایا گیا تھا۔ یہ وحدتیں جو مقامات سکونت پر مبنی تھیں عددی قوت میں قریب قریب مساوی تھیں۔ ان کے سردار رؤسائے قبائل نہ تھے بلکہ ان پر والی کی جانب سے حکام مقرر تھے ان قبائل میں سب سے مضبوط قبیلے دو تھے مذحج اور ہمدان جو ایک دوسرے کے حلیف تھے (حاشیۂ مولف)

اور ان کے حضر موت کے قرابت داروں نے زیاد کا حکم نہ مانا۔ کیوں کہ یہ حکم ان لوگوں کے خلاف تھا یاکم ازکم ان کی قوم کے ایک فرد کے خلاف تھا۔ ایسا ہی ظاہری طور پر ازد نے بھی کیا۔ اور جب یہ لوگ قبیلہ کندہ کے محلے میں آئے تو انھوں نے گھر گھر جا کر معذرت کی۔ اور بنو مذحج و بنو مہران کے لئے یہ بات چھوڑ دی کہ وہ (حجر کے خلاف) پیش قدمی کریں۔ سو یہ لوگ بغیر کسی رکاوٹ کے بڑھے اور حجر کے گھر تک پہنچ گئے۔ یہاں انہیں مزاحمت کا سامنا کرنا پڑا۔ کیونکہ جب حجر کا گھر گرا دیا گیا (یا اس کا محاصرہ کر لیا گیا) تو بنو جبلہ جو ان کے رشتہ دار تھے (وہاں) آ گئے اور انھوں نے ان کا دفاع کیا۔ اسی طرح (حجر) کی مدد ان لوگوں نے بھی کی جو ان کے موافق نہ تھے۔ کہا جاتا ہے کہ حجر نے ان لوگوں سے یہ درخواست کی کہ وہ اپنے اسلحے نیام میں کر لیں اور منتشر ہو جائیں۔ اگرچہ بات ان کی درخواست کے بغیر بھی جلد ہی ہونے والی تھی۔ (بہرکیف اس دارو گیر میں) حجر کو بھاگنے کی مہلت مل گئی۔ اس کے بعد زیاد نے پولیس کو حجر کے تعاقب کا حکم دیا۔ حجر ایک محلے سے دوسرے محلے ایک شارع سے دوسرے شارع اور ایک گھر سے دوسرے گھر میں منتقل ہونے لگے ہیں [۵] ان آبادیوں کے درمیان اشراف قبیلہ حجر کی

---

[۵] ہر قبیلہ الگ محلے میں، ہر بطن الگ شارع پر اور ہر کنبہ الگ منزل میں رہتا تھا۔ محلے کا نام قبیلہ کے نام پر اور شارع کا نام بطن کے نام پر رکھا گیا تھا۔ اور یوں کوفہ کی آبادی سے عربوں کے انساب کا حال معلوم ہوتا ہے۔ بصرے کی صورتِ حال بھی اس سے مختلف نہ تھی (حاشیہ مؤلف) عربی معاشرے کے اجزائے ترکیبی یہ تھے:

(۱) شعب:۔ یہ قبائل کی سب سے بڑی تقسیم تھی مثلاً عدنان و قحطان میں سے ہر ایک الگ شعب ہے

(۲) قبیلہ:۔ یہ شعب کے انساب پر مشتمل ہوتا ہے۔ مثلاً عدنان کے شعب سے ربیعہ و مضر کے قبائل نکلے۔

(۳) عمارہ:۔ اس میں قبائل کی شاخیں شامل ہوتی ہیں مثلاً مضر کی شاخیں قریش و کنانہ وغیرہ۔

(باقی صفحہ ۱۶ پر ملاحظہ فرمائیں)

رہنمائی کے فرائض انجام دیتے تھے، کیونکہ حجر کی جانب لوگوں کا عام میلان تھا۔ وہ جہاں بھی جاتے انہیں عام پناہ مل جاتی لیکن انھوں نے اپنے پناہ دینے والوں کو نقصان پہنچانا نہ چاہا۔ اس لئے جب پولیس ان کے قریب پہنچ جاتی تو وہ اپنی اس پناہ گاہ کو چھوڑ کر دوسری جگہ منتقل ہو جاتے تھے آخر میں انھوں نے بنو ازد کے ایک شخص کے گھر میں پناہ لی۔ یہاں پولیس والوں کو ان کا سراغ نہ لگ سکا، اس لئے وہ لوگ حجر کے بے نتیجہ تعاقب سے رک گئے۔ اس موقع پر زیاد نے تمام ہنگامے کی ذمہ داری قبیلہ کندہ پر ڈال دی اور اس کے سردار محمد بن اشعث کو، بانی فساد حجر بن عدی کو تین دن کے اندر حکومت کے حوالہ نہ کر دینے کی صورت میں سخت سزا کی دھمکی دی (آخر کار یہ وعدہ لینے کے بعد کہ حجر کے بارے میں زیاد خود کوئی فیصلہ نکریں گے بلکہ انہیں جلد ہی خلیفہ کی خدمت میں (دمشق) بھیج دیں گے تاکہ وہ ان کے متعلق جو چاہیں کریں۔ وہ زیاد کی خدمت میں حاضر ہو گئے۔ حجر زیاد کے پاس ایک سرد صبح کو آئے۔ وہ لانبی ٹوپی پہنے ہوئے تھے۔ انہیں قید کر دیا گیا۔ حجر نے اس معاملہ میں بے کار بحث و حجت کا (بھی) ارادہ کیا وہ پندرہ دن تک قید رہے[۹] اس دوران میں زیاد کا صرف یہ کام تھا کہ حجر کے ساتھیوں میں سے سرغنوں کی

بقیہ صہ ۱۵

۴۔ بطن:۔ اس میں عمارہ کی شاخیں شامل ہوتی ہیں مثلاً قریش کی شاخیں بنو عبد مناف و بنو مخزوم وغیرہ

۵۔ فخذ:۔ جس میں بطن کے انساب شامل ہوں مثلاً بنو عبد مناف کی شاخیں بنو ہاشم و بنو امیہ وغیرہ

۶۔ فصیلہ:۔ جس میں فخذ کے انساب شامل ہوں مثلاً بنو ہاشم کے فخذ بنو عباس و بنو ابی طالب وغیرہ

۷۔ اسرہ:۔ خاندان

(ماوردی۔ الاحکام السلطانیہ۔ ص ۲۰۵ مطبوعہ مصطفےٰ بابی حلبی، مصر ۱۳۸۰ھ)

۹۔ مولف نے حجر کی مدت اسیری پندرہ یوم بتائی ہے۔ مگر طبری میں دس راتوں کا ذکر ہے۔ طبری کے یہ الفاظ ہیں: "پس حجر دس راتوں تک قید میں رہے" (طبری ج ۵ ص ۲۶۵)

تلاش جاری رکھی۔ سوان میں سے قریباً بارہ[۱۲] آدمی ان کے پاس لائے گئے۔ ان لوگوں کا تعلق مختلف قبائل سے تھا[۱۰]۔ ان لوگوں کے بارے میں ان کے خاندان والوں نے اطلاع دی یا انھوں نے اپنے کو از خود ظاہر کر دیا۔ مگر ان میں سے کسی نے بھی زیاد کی سزا سے بچنے کی خاطر (حضرت) علیؓ سے اپنی وابستگی کا انکار نہیں کیا۔

(بعد ازاں) زیاد حجر اور ان کے ساتھیوں کے خلاف فرد جرم مرتب کرنے میں مصروف ہو گئے کہ حجر نے اپنے گرد لوگوں کا ایک گروہ جمع کیا، خلیفہ (حضرت معاویہؓ) کو علانیہ گالیاں دیں اور لوگوں کو امیر المومنین (حضرت معاویہؓ) سے جنگ کی دعوت دی۔ اس الزام کی صحت پر لوگوں سے گواہی کے دستخط لینے کی خاطر سرداران ارباع نے بڑی تگ و دو کی۔ انہیں بہت سے گواہوں کو چھوڑنا پڑا۔ کیونکہ صرف ستر گواہوں کی ضرورت تھی۔ ان لوگوں میں سے کچھ نے بعد میں اپنے دستخط سے معذرت کی اور بعض نے دستخط ہی سے انکار کر دیا[۱۱]۔ ان میں قاضی شریح بن حانی حارثی تھے، جنھوں نے اپنے دستخط سے بے تعلقی ظاہر کی (وہ کہتے تھے: میں نے گواہی نہیں دی ہے۔ اور مجھے

۱۰؎ حجر بن عدی کندی کے علاوہ گیارہ افراد جو گرفتار کر کے دمشق بھیجے گئے، ان کے نام یہ ہیں (۱) ارقم بن عبداللہ کندی، (۲) شریک بن شداد حضرمی (۳) صیفی بن فسیل (۴) قبیصہ بن ضبیعہ عبسی (۵) کریم بن عفیف خثعمی (۶) عاصم بن عوف بجلی (۷) ورقا بن سمی بجلی (۸) کدام بن حیان عنزی (۹) عبدالرحمن بن حسان عنزی (۱۰) محرز بن شہاب تمیمی (۱۱) عبداللہ بن حویہ سعدی تمیمی۔ ان کے بعد زیاد نے دو آدمی اور گرفتار کر کے دمشق بھیجے جن کے نام عتبہ بن اخنس سعدی بکے از بنی ہوازن اور سعید بن نمران ہمدانی تھے۔ اور یوں مجرمین کی تعداد چودہ ہو گئی (طبری ج ۴ ص ۲۷۱ - ۲۷۲)

۱۱؎ اس فرد جرم پر شاہدوں کے اپنے ہاتھ کے دستخط نہ تھے یا کم از کم تمام شاہدوں کے اپنے دستخط نہ تھے۔ (حاشیۂ مؤلف)

یہ اطلاع ملی ہے کہ میری گواہی لکھ لی گئی ہے[۱۲]) پھر یہ فردِ جرم دو پولیس والوں کے حوالے کی گئی۔ جو اسیروں کو (حضرت) معاویہؓ کے پاس شام لے کر جانے والے تھے۔ ایک شام کو یہ غمزدہ جماعت روانہ ہوئی[۱۳] جب یہ لوگ میدانِ عرزم[۱۴] میں پہنچے تو قبیصہ بن ضبیعہ عبسی نے اپنے گھر پر ایک نگاہ ڈالی۔ اس کی بیٹیاں بلندی پر کھڑی دکھائی دیں۔ اس نے پولیس والوں سے اپنے اہل و عیال کو وصیت کرنے کی اجازت مانگی۔ انھوں نے اسے اس کی اجازت دے دی۔ چنانچہ اس نے اپنی بیٹیوں کو صبر کی تلقین کی۔ ان اسیروں کو چھڑانے کے لئے کوئی بھی آگے نہ بڑھا، حالانکہ ایسا کرنا نہایت آسان تھا (بات یہ تھی کہ) زیاد کی سطوت سے قبائل کوفہ کا خوف، جس کا مظہر یہ دو پولیس والے تھے، ان لوگوں کے لئے موت کے ڈر سے بھی زیادہ بھیانک تھا۔ (اس پر) لوگوں نے کہا بلاشبہ یہ ان کی جماعت کا خاتمہ ہے۔ یہ تمام لوگ دمشق سے پہلے ایک مقام پر جسے مرج عذرا کہتے ہیں (اور جہاں سے دمشق بارہ میل رہ جاتا ہے) روک دیئے۔ قیدیوں کو بیڑیوں میں باقی رکھا گیا۔

---

[۱۲] شریح نے اس مضمون کا ایک عریضہ انہیں پولیس والوں کے ہاتھ حضرت معاویہؓ کے پاس بھیجا تھا (طبری ج ۵ ص ۲۷۱)

[۱۳] یہ لوگ شام کے وقت نہیں، بلکہ رات کو کوفہ سے صاحب شرطہ کی معیت میں روانہ ہوئے طبری کے الفاظ یہ ہیں: "یہ لوگ رات کو کوفہ سے نکلے گئے اور ان کے ساتھ صاحب شرطہ (افسر پولیس) خارج کوفہ تک گیا" (طبری ج ۵ ص ۲۷۰)

[۱۴] جبّانہ کے معنی مقبرہ، صحرا، سبزہ زار اور اونچے میدان کے ہیں (القاموس المحیط فیروز آبادی ج ۴ ص ۲۱۰) مطبوعہ مصطفی بابی حلبی، مصر، ۱۳۷۱ھ) بروایت طبری (ج ۵ ص ۲۷۰) قبیصہ کا گھر جبانہ عرزم میں تھا۔ ظاہر ہے کہ مقبرہ یا صحرا میں کسی کا گھر کیسے ہوگا۔ عبارت میں قبیصہ کی بیٹیوں کے لئے "مشرفات" کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ جس کے معنی بلندی پر دکھائی دینے کے ہیں، اس لئے یہاں جبانہ سے مراد سبزہ زار بھی نہ ہوگا۔ ہمارے بیان نے "جبانہ عرزم" کا "میدان عرزم"

جب (حضرت) معاویہؓ کے سامنے ان لوگوں کی فردِ جرم پیش کی گئی تو انھوں نے اس کے مندرجات کو درست سمجھا اور جو کچھ حجر نے کہلا بھیجا تھا اسے صحیح نہ مانا۔ (حجر نے) قاصدوں کو مجبور کیا تھا کہ (ان کی بات) وہ (حضرت معاویہؓ) تک پہنچا دیں۔ (ہاں) انھوں نے یہ (ضرور کیا کہ) زیاد سے اس سلسلہ میں (پھر) استفسار کیا۔ (زیاد نے اس کے جواب میں جو کچھ لکھا) اس سے (متاثر ہو کر) (حضرت) معاویہؓ نے فردِ جرم (کے مندرجات) کی تائید کی۔

(بہرکیف) ان (ملزمین) میں سے (حضرت) معاویہؓ نے چھ افراد کی رہائی کا حکم دیا، مگر انھوں نے حجر بن عدی کے بارے میں مالک بن ہبیرہ سکونی کی سفارش کو رد کر دیا۔ گو (حضرت معاویہؓ نے) اس کے باوجود حجر اور باقی لوگوں کو اس شرط کے ساتھ معاف کر دینا چاہا کہ وہ (حضرت) علیؓ سے بے تعلقی کا اظہار کریں۔ ان میں سے دو نے ایسا کرنا منظور کر لیا اور ان کی جان بچ گئی۔ اگرچہ ان دونوں نے بعد میں (حضرت) علیؓ سے پیمانِ برائت کو توڑ دیا تھا۔ باقی چھ افراد قتل کر دیے گئے[۱۶]۔ حجر نے جب دیکھا کہ کفن تیار ہو چکا ہے، قبر کھودی جا چکی ہے، اور تلوار بلند

---

[۱۵] حجر کے ساتھیوں میں سے مندرجہ ذیل چھ آدمی اپنے اعزہ کی سفارشوں پر رہا کر دیے گئے:
(۱) عاصم بن عوف بجلی (۲) ورقاء بن سُمی بجلی (۳) ارقم بن عبداللہ کندی (۴) عتبہ بن اخنس سعدی ہوازنی (۵) سعید بن نمران ہمدانی (۶) عبداللہ بن حویہ سعدی تمیمی۔ (طبری ج ۵ ص ۲۷۴)

جو چھ افراد قتل کیے گئے اُن کے نام یہ ہیں:۔
(۱) حجر بن عدی کندی (۲) قبیصہ بن ضبیعہ عبسی (۳) صیفی بن فسیل شیبانی (۴) شریک بن شداد حضرمی (۵) محرز بن شہاب تمیمی (۶) کدام بن حیان عنزی (طبری ج ۵ ص ۲۷۶)
عبدالرحمٰن بن حسان عنزی اور کریم بن عفیف خثعمی کو حضرت علیؓ سے برأت کرنے کی وجہ سے رہا کر دیا گیا۔ مگر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عبدالرحمٰن نے پیمانِ برأت توڑ دیا تھا کیونکہ
م (آگے صفحہ ۲۰ پر دیکھیے)

کی جا چکی ہے تو وہ کانپ اٹھے، مگر وہ اس کے باوجود اپنے موقف پر ثابت قدم رہے۔ وقت مقررہ کے (گزر جانے کے) بعد مالک بن ہبیرہ (مرج عذرار) آیا۔ وہ اس لئے ناراض تھا کہ (حضرت) معاویہؓ نے حجر کے بارے میں اس کی سفارش قبول نہ کی تھی۔ وہ کندہ اور سکون کی ایک جماعت کے ساتھ وہاں پہنچا۔ تاکہ قیدیوں کو طاقت کے بل پر چھڑا لے جائے۔ مگر وہ لوگ قتل کئے جا چکے تھے۔ بہر صورت خلیفہ (حضرت معاویہؓ) سے اس کی ناراضگی (جلد) دور ہوگئی۔ کیوں کہ (حضرت معاویہؓ) نے اس کے پاس ایک لاکھ درہم بھیجے اور قاصد سے کہا کہ مالک بن ہبیرہ سے یہ کہنا کہ "حجر کے قتل سے معاویہؓ کے لئے اہل عراق کے خلاف دوسرے حملے کا انصرام مکمل ہوگیا۔ (یعنی حجر کے قتل سے اہل عراق کی بغاوت کا سد باب ہوگیا۔ اور حضرت معاویہؓ کو ان لوگوں پر دوسرے حملے کی ضرورت پیش نہ آئی) (اہل عراق پر حضرت معاویہؓ اور اہل شام کا) پہلا حملہ (حضرت) علیؓ کے عہد اور ان کی وفات کے بعد ہوا ___ اور وہ یوں کہ حجر عراق میں عنقریب فتنہ برپا کرنے والے تھے۔" مقتولوں کو کفن پہنایا گیا، ان کی نماز جنازہ پڑھی گئی اور مسلمان شرفاء کی طرح انہیں دفن کیا گیا۔

ایک مختصر سی روایت میں جسے طبری نے (ج ۲ ص ۱۵ وما بعد) ابن کلبی کے واسطہ سے محمد بن سیرین سے نقل کیا ہے، حجر بن عدی ایک ایسے ناکردہ گناہ بچہ گوسفند کی صورت میں نظر آتے ہیں جسے قربان گاہ کی جانب کشاں کشاں لے جایا جائے ان کے خاندان والوں اور ساتھیوں

۲۔ اسے طبری نے ج ۵ ص ۷۷ ۲ میں مقتولین کے زمرہ میں شمار کیا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ خود طبری کے محولہ بالا مندرجہ سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اسے مرج عذرا (دمشق) میں نہیں بلکہ کوفہ کے مقام قس الناطف میں قتل کیا گیا کیونکہ امیر معاویہؓ نے اسے زیاد کے پاس واپس بھیج دیا تھا ___ یوں ۱۴ ، افراد میں سے ۷ قتل ہوئے ___ اور ۷ پھر چھوڑ دیئے گئے۔

نے ان کی حمایت کرنی چاہی، لیکن انھوں نے اپنے کو (گرفتاری کے لئے) پیش کر دیا، تاکہ انہیں شام بھیج دیا جائے۔ جب وہ (حضرت) معاویہؓ کے پاس آئے تو انھوں نے (حضرت معاویہؓ کو) سلام کیا (اس کے جواب میں) (حضرت) معاویہؓ نے کہا کہ "مگر اللہ کی قسم نہ تو میں تجھے معاف کروں گا اور نہ ہی یہ چاہوں گا کہ تو اپنی غلطی کی اصلاح کرے، لوگو! اسے لے جاؤ اور اس کی گردن مار دو"۔ (طبری ج ۲، ص ۱۱۶ اس ۹ و ۱۰) اور حجر کی اس نقل و حرکت میں کوئی (اور) شریک نہ ہوا اس روایت سے بھی زیادہ سادہ وہ روایت ہے جسے یعقوبی نے نقل کیا ہے (ج ۲ ص ۲۷۳ و مابعد) اور جو شیعوں کے نقطۂ خیال کی ترجمانی کرتی ہے[۱۶] (کیونکہ یعقوبی کا تعلق شیعوں سے تھا)

۱۶؎ ابن واضح الیعقوبی کی زیر حوالہ روایت کی تلخیص ذیل میں درج کی جاتی ہے:۔

"حجر بن عدی اور عمرو بن الحمق خزاعی اور ان کے ساتھی شیعان علیؑ سے تعلق رکھتے تھے۔ جب (حضرت) مغیرہؓ اور حامیان معاویہؓ منبر پر حضرت علیؓ پر لعنت بھیجتے تو یہ لوگ کھڑے ہو جاتے اور ان لوگوں پر جوابًا لعنت بھیجتے تھے۔ جب زیاد کوفہ (کے گورنر ہو کر) آئے تو انھوں نے اپنا مشہور خطبہ دیا جس میں نہ تو اللہ کی حمد بیان کی گئی اور نہ ہی (حضرت) محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) پر درود بھیجا گیا۔ زیاد بادل کی طرح گرجے، بجلی کی طرح کڑکے اور انھوں نے لوگوں کو ڈرایا دھمکایا (اسی دوران) زیاد کو اطلاع ملی کہ یہ لوگ جمع ہو کر زیاد و معاویہؓ کے خلاف سازشیں کرتے ہیں ان دونوں کی برائیاں کرتے ہیں اور لوگوں کو ان کے خلاف بھڑکاتے ہیں اس لئے زیاد نے افسر پولیس کو بھیج کر ان کی ایک جماعت کو گرفتار کر لیا۔ مگر عمرو بن الحمق اور اس کے کئی ساتھی موصل بھاگ گئے۔ بعد ازاں زیاد نے حجر بن عدی اور ان کے تیرہ ساتھیوں کو اس تحریر کے ساتھ معاویہؓ کے پاس روانہ کر دیا کہ ان لوگوں نے جماعت کی مخالفت کی، حکام کے خلاف ہنگامہ آرائی کی اور یوں دائرۂ اطاعت سے خارج ہو گئے۔ اس پر کچھ لوگوں کی شہادتیں بھی قلم بند کی گئیں تھیں۔ یہ لوگ مرج عذرا پہنچے، جو دمشق سے چند میل کے فاصلے پر ہے تو معاویہؓ نے انکے قتل کی غرض سے آدمی بھیجے (بہرکیف) ان لوگوں میں سے چھ آدمیوں کو انھوں نے سفارش کی وجہ سے رہا کر دیا اور بقیہ سات افراد کو قتل کر دیا"۔ (تاریخ الیعقوبی۔ ج ۲ ص ۲۳۰ و ۲۳۱) دار... بیروت ۱۳۷۹ھ

یہ درست ہے کہ ابو مخنف کا میلان حجر کی جانب ہے۔ اور (یہ بھی درست ہے کہ) حجر نے اپنے ساتھیوں سے یہ خواہش نہ کی کہ وہ طاقت کا جواب طاقت سے دیں، بجز اس کے کہ انھوں نے تشدد کا راستہ ہموار کیا۔ لیکن (ابو مخنف ہی کے بیان سے) حقیقت نفس الامر پوری وضاحت کے ساتھ ظاہر ہو جاتی ہے۔ ابو عمرطہ شیعی پہلا شخص ہے جس نے اپنی تلوار کھینچ لی اور (اس سلسلہ میں) پہلا خون بہایا۔ جب کہ پولیس والے ڈنڈوں کے سوا کسی اور چیز سے کام نہ لے رہے تھے اس طرح عبداللہ بن خلیفہ طائی نے حجر کی حمایت میں بہادری کے ساتھ جنگ کی (طبری ج ۲، ص ۱۲۱ و ۱۲۹)۔ اس میں (بھی) کوئی شبہ نہیں کہ حجر حکومت کے خلاف لوگوں کو بھڑکا رہے تھے، اور چاہتے تھے کہ اہل کوفہ کو اپنی تحریک کی جانب کھینچیں۔ اس لئے ہمارے نقطۂ نظر سے زیاد (کا موقف) صحیح تھا، اور (حضرت) معاویہؓ نے بردباری کی روش اختیار کی لیکن اس زمانے میں یہ بات ہمارے موجودہ اندازہ کے خلاف تھی، کیوں کہ (اس عہد میں) کسی مسلمان کا قتل صرف اس وقت جائز تھا جب وہ کسی دوسرے مسلمان کو قتل کر دیتا۔ یعنی جان کے عوض جان (کا اصول تھا) اور یہ طریقہ رائج تھا کہ صاحب قصاص اپنا انتقام خود لیتا تھا اور حکومت اس سلسلہ میں اس کی مدد کرتی اور اس کے لئے قصاص کا موقع فراہم کرتی تھی۔ حکومت کے خلاف واجب القتل جرم صرف یہ تھا کہ آدمی دائرۂ اسلام سے خارج ہو جائے (حتیٰ کہ) بڑی سے بڑی خیانت بھی جب تک کہ قتل بھی اس میں شامل نہ ہو (جرم گردن زدنی نہ تھا)۔ لیکن ایک شخص کو صرف اس لئے قتل کر دیا جائے کہ حکومت کے خلاف بغاوت کی، خواہ یہ قتل کتنا ہی مبنی برانصاف کیوں نہ ہو، یہ ایسی بات تھی، جس سے لوگوں میں اشتعال پیدا ہوتا تھا خصوصاً ایسی صورت میں جب کہ اس میں ایسے لوگ شامل ہوں جو بہت نمایاں ہوں۔ یہاں تک کہ اہل کوفہ نے علی العموم اسے اپنی ذلت سمجھا ۔۔۔ والی خراسان ربیع بن زیاد کے دل کو رنج والم نے ٹکڑے ٹکڑے کر دیا حالانکہ وہ رقیق القلب انسان نہ تھا۔ (حضرت) عائشہؓ نے اپنے سخت غصہ کا اظہار کیا۔ ایسا ہی حسن بصری نے اس (واقعہ) کے ایک عرصہ بعد کیا اور وہ اس سلسلہ میں نرم نہ ہوئے جبکہ ام المومنین

(حضرت) عائشہ رضؓ بعض خاص شخصی اسباب کی بنا پر نرم پڑ گئیں[۱]۔ اور کہا جاتا ہے کہ جب (حضرت) معاویہؓ کی وفات کا وقت قریب آیا تو حجر بن عدی کے قتل پر ان کے ملامت کرنے

---

[۱] حسن بصری کی سختی اور ام المومنین کی نرمی مؤلف کے مفروضات ہیں۔ جہاں تک حجر کے قتل کا تعلق ہے اسے ان دونوں حضرات نے پسند نہ کیا مگر اسے اتنی اہمیت بھی نہ دی کہ اس کی بنا پر حضرت معاویہؓ کو گردن زدنی سمجھتے۔ طبری کی وہ روایت جو حسن بصری کی جانب منسوب ہے (ج ۵ ص ۲۷۹) اکثر بطور استدلال پیش کی جاتی ہے۔ اور غالباً اس کے راوی ابومخنف کا منشار بھی یہی تھا کہ اس واقعہ کو ان لوگوں کے نقطہ نگاہ سے بھی اتنا ہی قابل اعتراض ثابت کیا جائے جو اس کے مکتبہ خیال کے پیرو نہیں ہیں جتنا کہ خود ابومخنف اور اس کے ہم خیالوں کے نزدیک وہ ہے۔ حسن بصری سے منسوب روایت پر تنقید کرنا ہمارے موضوع سے خارج ہے۔ یہاں صرف اتنا عرض کر دینا کافی ہے کہ بحیثیت ایک مسلمان کے ایک صحابی (حضرت معاویہؓ) پر ایک تابعی (حسن بصری) کی تنقید ہمارے نزدیک ——— چھوٹا منھ اور بڑی بات کے مصداق ہے۔ حسن بصری کی جلالتِ شان مسلم، مگر حضرت معاویہؓ جنھوں نے جمال نبویؐ کے دیدار کی سعادت حاصل کی اور کاتب وحی کے معزز لقب سے ملقب ہوئے، ان سے بدرجہا افضل اور بہتر ہیں۔ جہاں تک کسی عام تاریخ کے طالب علم کا تعلق ہے جو بلا لحاظ مذہب تاریخی واقعات کا مطالعہ کرتا ہے اسکی نگاہ بھی تاریخی عظمت اور کارناموں کی روشنی میں جو حضرت معاویہؓ کی ذات سے وابستہ ہیں حسن بصری کی ذات مدھم اور دھندلی نظر آئے گی۔ ہمارے خیال میں ابومخنف کی یہ روایت جو صعب بن زہیر کے واسطے سے حسن بصری سے مروی ہے خود حسن بصری کی مقدس شخصیت پر ایک اتہام اور بہتان سے زیادہ نہیں جنھیں حفظ مراتب کو ملحوظ رکھنا اور مقام وجاہت کو پہچاننا انہیں دوسروں سے زیادہ آتا تھا۔ وہ ایک ایسے صحابی کی شان میں جو کاتب وحی تھا، رسول اکرمؐ کا عزیز قریب تھا، خلفائے راشدین کا لائق نائب و دبیر تھا اور مسلمانوں کا خلیفہ تھا ایسے الفاظ کیسے استعمال کر سکتے تھے

والے ضمیر نے انہیں سرزنش۔ لیکن انھوں نے یہ کہہ کر اس سے اظہار برات کیا کہ جب قریش ان سے الگ ہو گئے تو وہ زیاد کے اثرات کے آگے جھک گئے (اسی طرح) حکومت پر قبائل عرب، خصوصاً طاقت ور یمنی قبائل کا شدید غصہ فطری تھا۔ کیوں کہ انھوں نے محسوس کیا کہ یہ بڑے شرم کی بات تھی کہ وہ اپنے افراد (قبیلہ) کو حکومت کی گرفت سے نہ چھڑا سکے اور (حجر کی مواقفت میں اس طور سے) قبائلی اور دینی مناقشات (باہم دگر) متحد ہو گئے۔ حجر کے قتل سے خصوصاً شیعوں کا غصہ بڑھ گیا، اور ان کا قتل شیعوں .. کے سید الشہدا، یعنی (حضرت) حسینؓ بن علیؓ کی شہادت کا پیش خیمہ ثابت ہوا۔

ارشادِ مرشد

از: جناب خاور صاحب جبلپوری ۔ مقام شیوپوری (مدھیہ پردیش)

"ارشادِ مرشد" عنوان کے تحت کتابی سائز کے اٹھاسی صفحوں پر ایک نایاب قلمی نسخہ میرے کتب خانے میں محفوظ ہے ۔ جو مجموعہ ہے مسائل فقر و تصوف پر کئے گئے چند اہم سوالات اور ان کے تفصیلی جوابوں کا ۔

یہ سوالات حضرت ابو نعمان محمد برہان الدین المعروف بہ خلیل الرحمٰن الجمالی والھانسوی کے ہمشیرزادہ مرید و خلیفہ متوطن قصبہ رام پور ۔ ضلع سہارن پور نے اپنے ماموں و پیر مرشد حضرت قبلہ خلیل الرحمٰن صاحب کی خدمت میں پیش کر کے مفصل رہبری کی درخواست کی تھی ۔

چنانچہ آپ نے ان سوالوں کو بغور ملاحظہ فرما کر اپنے شاگرد رشید اور روحانی فرزند جناب سلطان احمد المعروف سلطان الدین مکنیٰ ۔ بہ ابو البرہان مبین بدایونی مؤلف رسالہ ہذا کو سپرد کر کے مفصل جواب لکھنے کی ہدایت کی ، اور حضرت مبین بدایونی نے اپنے پیر مرشد کے حکم کی تعمیل میں علیحدہ علیحدہ ہر سوال کا جواب لکھ کر پیش کیا ۔

مؤلف رسالہ نے اس گنجینہ اسرار و معارف کا سنہ تالیف ۱۷ رجب ۱۳۱۲ھ ہجری بتا کر ذیل قطعہ سے اس کی تاریخ تالیف بھی نکالی ہے ۔

حسب ارشاد مرشد کے فیضان سے
لکھے یہ مطالب گہر در گہر
تو پھر سال تاریخِ تالیف بھی
لکھا ہیں نے "ارشادِ مرشد بسر"

لیکن خاتمہ تحریر پر تاریخ اختتام ۱۳ جمادی الثانی یوم پنج شنبہ ۱۳۱۹ھ مطابق ۳۰ اگست

۱۹۰۱ء لکھی ہے جس سے ظاہر ہے کہ اس رسالہ کی ابتدا ۱۳۱۲ھ میں ہوئی ہوگی جو ۱۳۱۹ھ میں پایۂ تکمیل کو پہنچا ہے۔

بہ نظر سہولتِ بیان اور تسلسلِ عبارت اس قلمی رسالے کی تمہید اور اختتامیہ عبارت کو مولف رسالہ کے الفاظ میں من وعن پیش کیا جاتا ہے۔

رسالے کے سرورق پر تحریر ہے:۔

(انت الهادی انت الحق لیس الهادی. اِلاّ ہو۔)

ارشاد مرشد

خداوند تبارک کے فضل وکرم سے نہایت خوب مرتب ہوا۔

دوسرے صفحے پر ابتدائً۔ حق ھو حق ھو حق ھو

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کے نیچے عربی عبارت لکھ کر اس کا ترجمہ کیا ہے۔

ساری خوبیاں خدا کے لئے ہیں۔ جس کی خوبی کی غایت نہیں اور محبت کی نہایت نہیں۔ اور شکر بھی اسی کو زیب دیتا ہے کیوں کہ تمام ظاہری باطنی نعمتیں اسی نے دی ہیں۔ اور اُسی قدر شکر جس قدر نعمتیں اور درود پہنچے نبیوں کے سرداروں کے مددگار کو جو نہیں کے نور اور ضیا سمیت بقدر ان کی خوبی کے، اور درود پہنچے ان کی آل کو جو اتقیا ہیں اور ان کے اصحاب کو جو اصفیا ہیں اور لوائے احمدؐ کے نیچے کھڑے ہونے والے ہیں۔

دیباچہ

اس رسالہ کا سببِ تالیف یہ ہے کہ ۷ ارجب ۱۳۱۲ھ ہجری حضرت قبلۃ العلمین، کعبۃ الثقلین، نورالایمان، جمال العرفان، برہان الہدیٰ، منور البرہان، صاحب اسرار خفی مالک النور الجلی کریم ابنِ کریم، ولی ابن ولی ابونعمان محمد برہان الدین المعروف بہ خلیل الرحمن الجمالی ادام اللہ الوالی کا کہ جن کا نسب عالی آبائی ابتدائے زمانِ اسلام میں حضرت امام الائمۃ الارضیہ، ضیاء الفیضان السریہ

سراج الامت المحمدی امام اعظم نعمان بن ثابت ابو حنیفہ کوفی رحمتہ اللہ علیہ سے اور شاب زمانہ اسلام میں حضرت الاعظم قطب العالم تاج العرفا نورالشرفا معدن الاولیاء الکرام مخزن العرفا امام العظام مولانا سلطان احمد الملقب بہ قطب جمال الدین الہانسوی اور قطب ثانی امام زمانی مولانا محمد برہان الدین صوفی رح اور قطب الاقطاب چہارم خواجہ نورالدین جہاں مُغل رحمتہ اللہ علیہما سے سلسلہ صلبی وابستہ ہو کر سلسلۂ قلبیہ سے حضرت قطب العالم خواجہ مولانا قطب جمال الدین ہانسوی سے مل جاتا ہے۔

وطن اصلی آپ کا ہانسی شریف ہے اور ولادت گاہ آپ کی سرسادہ شریف ہے، جے پور میں رونق افروز ہوئے اور ۲۰ رجب ۱۳۱۲ھ ہجری مذکور کو یہ ہیچمداں جس کا نام سلطان احمد اور مشہور سلطان الدین مکنّٰی بہ ابوالبرہان متخلص بہ مبین وطن اس کا بداؤں ہے اور مولد منشا نارنول ہے۔ حضور قبلہ و کعبہ ممدوح الذکر کی بیعت سے مشرف ہو کر خاندان چشتیہ۔ جمالیہ۔ قادریہ۔ نقشبندیہ۔ وسہروردیہ میں منسلک ہوا۔

الحمد للہ علیٰ ذالک الانعام۔ شکر اللہ کا اوپر اس انعام کے تخمیناً ڈھائی مہینے اس پر گذرے کہ اوّل شوال سنہ مذکور میں حضور قبلہ و کعبہ کے ہمشیرزادہ مرید و خلیفہ۔ حضرت صاحبزادہ عالی گہر فرخندہ منظر حضرت خواجہ ابوالمنّان نصرت احمد شاہ صاحب جمالی وقادری دام ہم وارسادھم کا جن کا نسب آبائی انصاری ہے۔ اور نسب مادری نعمانی وجمالی اور مولد و منشا قصبہ رام پور ضلع سہارنپور ہے۔

ایک عریضہ حضور قبلہ و کعبہ کی خدمت مبارک میں وارد ہوا۔ اس پر علاوہ دیگر مطالب کے سات سوال متعلق بہ فقر و تصوف بھی لکھے تھے۔

ان سوالات کو حضور قبلہ و کعبہ نے اس ہیچمداں کو عنایت فرما کر ضروری جوابات لکھنے پر مامور کیا اور ارشاد فرمایا کہ ان سوالوں کو سلسلہ وار مرتب کرنا تاکہ طالبینِ راہ مولا اس سے فائدہ اٹھائیں اور اہل تحقیق حظ پائیں۔

پس اس ہیچمداں نے بہ تعمیل ارشاد عالی جونہیں قلم ارادتِ رقم اٹھایا تو معاً فیض مرشدی

لے ایساہی لکھا ہے

نے اپنا جلوہ دکھایا۔ یعنی ان ساتوں سوالات کے جواب فی الحقیقت ایسے لکھے گئے کہ اچھا خاصہ ایک رسالے کا رسالہ مرتب ہوگیا۔

اب یہ خطبہ میں نے اس کے اوّل میں لگایا اور نام اس کا ارشادِ مرشد قرار دے کر چند سطور بطور خاتمہ لکھ کر خداوند پاک سے امیدوارِ قبولیت کا ہوں۔ اور اس کا آرزومند کہ الٰہی طالبانِ راہِ صدق ومحققانِ طریقِ برحق اس سے فائدہ اٹھائیں اور اس ذرۂ بے مقدار سلطان الیبن کو دعائے خیر سے یاد فرمائیں۔

اس رسالے کے بنیادی سوال یہ ہیں۔

(۱) فقیر کو کس حال میں رہنا چاہئے اور یہ حال کے قسموں پر منقسم ہے اور کس کس درجے پر کیا کیا حال ہوتا ہے؟

(۲) فقیر کا کیا لباس ہونا چاہئے؟

(۳) جب فقیر نے کل ادنیٰ واعلیٰ درجے طے کر لئے تو پھر یہ فقیر رہا یا اور کچھ ہوا۔ یعنی فنون فقیری کے طے کر لئے تو اب اس کو کیا کرنا چاہئے۔

(۴) فقیری کے نفس کتنے ہیں؟ اور کہاں تک اس کی رسائی ہے۔ اور سب سے زیادہ کون سے فقیر کا رتبہ ہے اور جو رتبہ بڑا ہے اس کے واسطے کیا ہونا چاہئے۔ اور خود مرتبے کو کیا ہونا چاہئے؟

(۵) پیر کا مرتبہ کس قدر ہے؟ اس کو پیر ہی سمجھنا چاہئے یا کچھ اور اہل تصوف یہ کہتے ہیں کہ اگر مرید نماز پڑھتا ہو اور پیر آواز دے تو مرید نماز ترک کر دے اور پیر کی خدمت میں فوراً حاضر ہو جائے یعنی اگر فرض پڑھتا ہو تو نہ بولے اور سنّت پڑھتا ہو تو پیر کی آواز پر بول اٹھے۔ تو اس سے ظاہر کہ پیر کا رتبہ (نعوذ باللہ) نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے زائد ہوا۔

(۶) پیر کی خدمت کس طرح اور کس طریق سے کرنا چاہئے۔ خدمت کا وقت کیا ہے؟ پیر کی خدمت کرتے وقت کیا تصور کرنا چاہئے اور اس سے دنیوی لالچ کا طالب ہو یا دینی کا۔

(۷) اس آیت شریف سے " ان اللہ علیٰ کلِّ شیٍٔ محیط "

بے شک اللہ ہر چیز پر گھیرا کئے ہوئے ہے۔

معلوم ہوا کہ خداوند کریم شجر، حجر، چرند، پرند، جن و انس وغیرہ سب پر محیط ہے تو پھر سؤر اور کتے سے نفرت کیوں کرتے ہیں، اور ان کو ناپاک کیوں سمجھتے ہیں، خود قرآن میں سُور کے ناپاک ہونے کا حکم آیا ہے۔

اس رسالے میں ہر سوال کا مدلل اور مفصل جواب لکھ کر مسائل فقر و تصوف پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ جسے بخوفِ طوالت اس مقالے میں مختصراً بیان کیا جا رہا ہے۔

خاتمے پر مؤلف رسالے نے لکھا ہے کہ

اللہ تعالٰی کا صد ہزار شکر ہے کہ ان ساتوں سوالوں کے جواب بہت صاف اور واضح طور سے اس نے اپنے اس ہیچمدان سے لکھوا کر ایسے حسنِ اسلوب کے ساتھ کہ ہر اک مبتدی اور منتہی کے لئے کار آمد ثابت ہوں (نہ دلائل علمیہ نہ مباحث) لکھے گئے کہ بے چارے مبتدی سمجھ نہ سکیں نہ ایسے عالمانہ مطالب درج ہوئے کہ مبتدیوں کے پسند خاطر نہ ہوں بلکہ ایسے طریقہ سے بین بین کر کے لکھے گئے ہیں کہ مبتدی بھی فائدہ اٹھالیں۔

ناظرین محقق کی خدمت میں بعد امیدواری یہ گزارش ہے کہ کسی مطلب یا عبارت میں کہیں سہو و خطا پائیں تو اپنے دامن عطا سے اس کو چھپائیں اور اس ہیچمدان فقیر حقیر سلطان المبین کے حق میں دعائے خیر فرمائیں۔ آمین یا رب العالمین۔

الحمد اللہ کہ رسالہ ارشاد مرشد بتاریخ سیزدہم جمادی الثانی یوم پنجشنبہ ۱۳۱۹ھ ہجری مطابق ۳۰ راگست ۱۹۰۱ء اختتام کو پہنچا۔

پہلا سوال:۔ فقیر کو کس حالت میں رہنا چاہئے اور یہ حال کئے قسموں پر منقسم ہے اور کس کس درجہ پر کیا کیا حال ہوتا ہے؟

اس سوال کے جواب میں فقر کے اقسام۔ مراتب۔ اور لائحہ عمل پر سیر حاصل بحث کر کے بتایا ہے کہ۔

ایک فقیر مبتدی ہوتا ہے ایک منتہی اور ان دونوں مراتب میں وہ کسی حال کا پابند نہیں رہتا کیوں کہ فقیر کا اوّل مرتبہ نفس کشی ہے اور نفس نام ہے خلاف عادت عمل کا۔ خلاف عادت عمل کی تعریف یہ ہے کہ (سوائے اعمال فرائض وسنت کے) جس عمل کی عادت ہو جائے اور اس عادت کو ترک کر دینے سے تکلیف محسوس ہونے لگے تو اسے چھوڑ دینا چاہئے۔ مثلاً لباس فاخرہ زیب تن کرنے کی عادت پڑ جانے پر صوف پوشی اختیار کر لینا اور صوف پوشی کی عادت ہو جانے پر نرم اور گرم لباس تبدیل کر لینا چاہئے۔ کیوں کہ نفس ہر حالت میں آسائش اور آرام کا طلبگار ہوتا ہے اور نفس کو بے جا آرام پانے سے عبادت کا تعلق کم ہو جاتا ہے۔

منتہی فقیر بجائے خود صاحب حال ہونے سے کسی حال کا پابند نہیں رہتا۔

اسی سلسلہ میں قُطبِ عالم، سالک ومجذوب، فقیرِ مطلق فنا فی الوجود، سلوک، سالک، مسلوک، مسلوک الیہ، جذب، جاذب، مجذوب، مجذوب منہ، مجذوب الیہ ومجذوب لہ کی توصیف اور تصریح بیان کر کے عالم ناسوت، جبروت، اسمائے صفات باری تعالےٰ مبدأ اسماء کثرت مقام جبروت، لاہوت، ہاہوت، اور معرفت اشیاء ناسوتی جمادات، اشجار، حیوانات، انسان وغیرہ کی توضیح وتشریح بتا کر، انکشافِ قلب، معرفتِ عالم، ملکوتی وجبروتی، سیر اسمائے صفات، حقیقت الحقائق، شان بقا، کشمکش حقیقیہ، جبروت بقدر ظرف موصولہ، مدارج جذب بہ مقدار حیرت ..... تکمیل جذب بمقامِ ہاہوت، سادگی وپرکاری، بے خودی وہشیاری، پر خامہ فرسائی فرما کر۔ سالکِ کامل، لفظ فقیر کی توضیح اور مجازی فاقے کی تشریح لا رَدّ ولا کد، بہر حال قناعت، قناعت مجازی، قناعت اور فاقے کا فرق۔ قناعت حقیقی۔ ذکر مجازی۔ ذکر حقیقی۔ کلام پاک کی آیہ مبارک "انا للہ وانا الیہ راجعون" کے معنی ومطالب ریاضت مجازی اعانت خلق اللہ، معنی محب اللہ۔ ریاضت حقیقی مخالفت نفس، حالات ظاہری، حالات باطنی، کیفیت شوق صاحب حال اور اس کا مکلّف ہونا۔ حالات بمقدار مراتب کفر طریقت، حالات کشف قلبی وغیرہ عنوانات کے تحت اس سوال کا تفصیلی جواب دیا ہے۔

دوسرا سوال :۔ فقیر کا کیا لباس ہونا چاہیئے ؟

اس کے جواب میں لکھا ہے کہ :۔ فقیر کا لباس دو طرح کا ہوتا ہے ایک ظاہری دوسرا باطنی اور ان دونوں کی بہت سی ضمنی شاخیں ہیں ان سے بخوفِ طوالت قطع نظر کرکے صرف اتنا سمجھ لینا کافی ہے کہ لباس کی ظاہری قسم میں تو اپنے شیخ کا تتبع کرنا ضروری ہے کیونکہ شیخ عموماً اس معاملے میں بھی اتباعِ سنت کا پابند ہوتا ہے اور اس طرح شیخ کے تتبع سے آنحضرت صلعم کا اتباع ہوکر یہ سلسلۂ درازِ عشق آخری منزل تک پہنچ جاتا ہے ۔

باطنی لباس کے تحت ۔ لباس ترک ماسوائے اللہ ۔ لباس ترک تجریدِ ذلت ۔ لباس ترک ماؤمن کی کوشش کرنی چاہیئے ۔ یعنی فقیر کو بہرحال بجز اتباع سنت کوئی قدم نہیں اٹھانا چاہیئے اور ہمیشہ اتباعِ سنت کا پابند رہنا چاہیئے ۔ اور یہ بات کبھی نہ بھولنا چاہیئے کہ

در عمل کوش ، ہر چہ خواہی پوش
تاج بر سر بنہ ، علم بر دوش

ایک شخص شاہی لباس پہن کر بھی فقیری کرتا ہے اور دوسرا لباس گدائی میں بھی تقیدات دنیوی کے حجاب میں مستور رہتا ہے اس لئے لباسِ یکتائی زیب تن کرنا بہرحال مناسب ہے ۔ بزرگوں کے لباس کے تتبع سے ان کی یاد تازہ رہتی ہے اور بزرگوں کی یاد ہمیشہ نیک اعمال و افعال کی محرک ہوا کرتی ہے ۔

کلاہِ چار ترک سے مراد ۔ چار ترک ہیں

(۱) ترکِ دنیا ___ (۲) ترک عقبیٰ ___ (۳) ترک خودی ___ (۴) ترک ماسوا

خرقہ اُس پھٹے ہوئے کپڑے کو کہتے ہیں جسے چاک کرکے آدھا آگے اور آدھا پیچھے ڈال لیا جائے اور اس عمل سے مراد دُنیا کو پس پشت ڈال کر ہمیشہ عقبیٰ کو سامنے رکھنا ہے ۔

تیسرا سوال :۔ جب فقیر نے کل ادنیٰ و اعلیٰ مراتب طے کر لئے تو پھر بھی یہ فقیر ہی رہا یا اور کچھ ہوا ، یعنی فنونِ فقیری کے طے کر لئے تو اب اس کو کیا کرنا چاہیئے ؟

پہلے تو اس سوال کی تحریری ترکیب پر اعتراض کیا ہے کہ اگر یہ سوال یوں ہوتا تو بہتر تھا کہ جب فقیر نے مرتبۂ فقیری بھی طے کر لیا تو اب کیا ہوگا؟ اس ایک ہی سوال میں دو سوال شامل ہونے سے ہر ایک کا علیحدہ علیحدہ جواب لکھا ہے۔ پہلے حصہ کا جواب یوں ہے کہ:

سالک جب کل مدارجِ سلوک طے کر لیتا ہے تب بھی وہ فقیر ہی رہتا ہے۔ اس لئے اس کو فقیر کے سوا اور کیا کہا جا سکتا ہے؟

ضمناً اس جواب میں تکمیلِ مراتب وحصولِ مقاماتِ سلوک سے فقیر کی ابتدا بیان کر کے منازل سلوک کے چار مقام فقیر، مختار، ولی۔ قطب وغیرہ کی وضاحت کر کے مقامات فرق، قرب، باری، ریا وغیرہ کی تشریح کی ہے۔ مثلاً کفر و اسلام، نیک و بد، نفس و روح کثرت و وحدت میں فرق ظاہر کر کے قرب سے مراد تقرب الی اللہ باری سے مقصود منقطع خلق اور انقطاع محبت ماسوائے اللہ۔ ریا سے مطلب ترکِ دنیا بتا کر سالک فقیر غیر مختار۔ سالک فقیر محض اور فقیر مطلق۔ فقیری کے مراتب ظاہری، تقویٰ ولایت اور ان سب کی اہمیت پر روشنی ڈال کر اس سوال کے دوسرے حصے کے ضمنی جواب میں اپنی ہستی کی شناخت پر تفصیلی بحث کی گئی ہے۔

چوتھا سوال:۔ فقیر کے نفس کتنے ہیں اور کہاں تک اس کی رسائی ہے۔ سب سے زیادہ کون سے فقیر کا رتبہ ہے جو رتبہ بڑا ہے اس کے واسطے کیا ہونا چاہئے اور خود مرتبہ کو کیا ہونا چاہئے؟

اس سوال کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ایک فقیر محض اور ایک فقیر مطلق ہوتا ہے۔ ایک سالک ہوتا ہے ایک مجذوب، فقیر ایک عام لفظ ہے اور اس میں کوئی بھی صفت فقیری کی پائی جائے تو وہ فقیر کہا جائے گا خواہ صرف ایک ہی صفت ہو خواہ تمام اوصاف۔

نفسِ فقیر کے اقسام پر پہلے سوال کے جواب میں تفصیل بیان کی جانے سے اس سوال کے جواب میں صرف فقر کی قسمیں بیان کر کے ضمنی طور پر طالب۔ سالک۔ واصل۔ کامل کی مختصر شرح بیان کر دی ہے۔ یعنی وہ لوگ طالبین کہلاتے ہیں جنہیں اللہ جل شانہٗ سے ملنے کی خواہش اور طلب ہو

ارادہ کا شوق بہت زیادہ ہوتا ہے۔ گویا ابھی وہ راہِ طلب میں کھڑے ہوئے ہیں آگے نہیں بڑھے۔ یعنی انھوں نے راہ سلوک نہیں اختیار کی مگر اس راہ پر چلنے کے لئے کمر بستہ ہو چکے ہیں۔

سالکین وہ لوگ ہیں جو خداوند کریم کی بندگی میں رات دن بذریعۂ ذکر و شغل مجاہدہ، مراقبہ، محاسبہ، فکر طریق وغیرہ میں سرگرم عمل ہیں مگر ہنوز منزل مقصود سے دُور۔

واصلین وہ ہیں جو منزل مقصود پر پہنچ تو گئے ہیں۔ لیکن اس منزل میں اپنے مقامِ خاص سے روشناس نہیں ہوئے۔ منزلِ مقصود پر پہنچ کر کامیاب ہو جانے والے کاملین کہلاتے ہیں۔ مگر دقت یہ ہے کہ ان سب کا مقصود ایک سا نہیں ہوتا بلکہ مختلف طبائع اور علیحدہ علیحدہ خواہشیں ہوتی ہیں۔ کوئی کسی مرتبے پر فائز المقصود ہوتا ہے اور کوئی کسی مرتبے پر۔ یہ بات اپنے اپنے ظرف اور ہمت پر منحصر ہے "فکر ہر کس بقدر ہمت اوست"۔ فائز المقصود اور کامیاب فقیروں کے تین فرقے ہوتے ہیں۔ ایک تو وہ جو ہر وقت نظارۂ جمالِ یار میں محو و مستغرق رہتا ہے۔ اور عالم علوی و سفلی سے کوئی تعلق نہیں رکھتا کیونکہ محویتِ نظارہ سے ہدایتِ خلق کا جذبہ سوخت ہو جاتا ہے۔

دوسرا فریق ہر وقت مستغرقِ جمالِ یار بھی رہتا ہے اور مخلوق سے متعلق بھی مگر غیرتِ عشق یہ گوارا نہیں کرتی کہ اس کی نظر غیر پر بھی پڑ سکے۔

تیسرا فرقہ وہ ہے جو باوجود محویت بالذات۔ اس کے اعلیٰ ظرف میں ہدایت خلق کی گنجائش ہوتی ہے اور یہ مرتبۂ جلیل صرف صدیقوں کو ملتا ہے۔

یہ تیسرا فرقہ۔ پہلے اور دوسرے فرقے سے عالی مراتب ہوتا ہے جیسا کہ فرشتوں سے انسان اس لئے مشرف ہے کہ فرشتے میں صرف ملکوتی صفات ہوتے ہیں اور انسان میں باوجود صفاتِ ملکیت صفاتِ بشریت بھی ہیں۔

خصوصاً اس لئے کہ تعلیم اور ہدایتِ خلق شانِ نبوت کا پرتو ہے اور نبی علیہ السلام کا مرتبہ سب سے بلند و برتر ہوتا ہے۔ اس لئے جس انسان میں نبوت کی شان ہوگی وہ سب سے اعلیٰ مرتبہ پر فائز ہوگا۔

حقیقتاً فقراء کے شمار میں واصلین اور کاملین بھی شامل ہیں۔ لیکن مجازاً طالبین اور سالکین کو ہی فقیر کہا جاتا ہے۔ فقیر لفظ عام ہے جس کا اطلاق سب ادنیٰ و اعلیٰ پر ہوتا ہے۔

واصلین اور کاملین کی دو قسمیں ہیں۔ قسم اوّل انتظام عام پر مامور ہے۔ قسم دوم۔ منجانب اللہ تعالیٰ مامور بر خدمات و اصلاحات خلائق ہے۔

پہلی قسم کے تین مرتبے ہیں (۱) "مُحِب" جو عشق الٰہی کی راہ طے کر رہے ہیں۔ یعنی انتہائے مراتبِ عشق کو پہنچ چکے ہیں جو کام ان کی ذات سے بن جاتا ہے اس میں ان کی مرضی کو دخل نہیں ہوتا بلکہ وہ امر الٰہی ہوتا ہے۔ یعنی ان کا کوئی فعل اختیاری نہیں ہوتا۔

(۲) "محبوب" یہ وہ فرقہ ہے جس سے خود خدائے تعالیٰ محبت کرتا ہے۔ محبوب کا مرتبہ مُحِب سے اعلیٰ ہے کیوں کہ جو بات محبوب چاہے وہ اسی وقت ہو جاتی ہے۔

(۳) "حبیب" وہ ہے جس میں مُحِب اور محبوب کی دونوں شانیں جمع ہوں حبیب کا مرتبہ محبوب سے اونچا ہے چنانچہ آں حضرت صلعم کا لقب حبیب اللہ ہے۔

حضرت خواجہ معین الدین چشتی رح کو مرتبۂ حبیبیت حاصل تھا۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ آپکی وفات کے بعد آپ کی پیشانی پر "اللہ کا حبیب اللہ کی طلب میں مرا" لکھا ہوا دیکھا گیا تھا۔ پھر ان سب کے علیحدہ علیحدہ مدارج ہوتے ہیں۔ محبوبِ کامل قطبِ حقیقی ہوتا ہے اس کی قوت قلبیہ میں اتنی طاقت ہے کہ تمام انسان اس کے مطیع اور فرمانبردار ہو سکتے ہیں۔

ریاضت، قوتِ قلب کی افزائش کا باعث ہوتی ہے۔ قوتِ قلب کی انتہا یہ ہے کہ جس طرح عام آدمی اپنی قوتِ قلب کے اختیار میں ہوتے ہیں کہ جدھر وہ قوت ہٹا دے پلٹ جاتے ہیں اسی طرح مخصوص اور برگزیدہ انسانوں کی قلبی طاقت ساری دنیا پر قابو پا لیتی ہے۔

اسی سلسلہ میں قلب کے معنی پلٹا دینے کے بتا کر۔ قوتِ ناقص، قوتِ کامل، شانِ وحدانیت، شانِ ارشاد و ہدایت، تجرد و تعلق، قطب عالم کے مدارج، اور ترقی مدارج کے اسباب نیز ترسیل فیوض و برکات، تجلی، قرب حق، ذاتی بالحق، مراتبِ قلب، قطب عالم قطب مدار، قطب ارشاد،

قطب الاقطاب، قطب اقلیم اقطاب ۔ کے قلوب کی مناسبت، قطب ولایت اور ابدال کی تعداد اور اقسام اور ابدال کا اتفاق اوتاد، غوث، عماد، نقبا، نجبا، ابرار ۔ قطب عالم کی معیار، تعین مقامات، عروج بمقام حیرت، فنائے ذات، بقائے حق، مراتب اعلیٰ، مراتب واعمالِ صدیق وغیرہ عنوانات کے تحت تشریح کی ہے۔

پانچواں سوال : پیر کا مرتبہ کس قدر ہے اس کو پیر ہی سمجھنا چاہیئے یا کچھ اور ؟

جواب ۔ پیر فارسی لفظ ہے۔ جو پیراستن سے بنایا گیا ہے جس کے معنی سنوارنے اور راستہ کرنے کے ہیں۔ مرید عربی لفظ ہے اس کے معنی ارادہ کرنے کے ہیں۔ پس جو شخص ارادے کی حالت میں ہو وہ مرید کہلاتا ہے۔ جو اپنے ارادے کو پورا کر چکا ہو اسے صاحب بیعت کہتے ہیں۔

پیر بذاتِ خود آراستہ و پیراستہ ہوتا ہے۔ وہ دوسروں کو بھی سدھار اور سنوار سکتا ہے۔ جب مرید نے اپنے ارادے کی تکمیل یعنی بیعت کر لی تو گویا اس نے پیر کی اطاعت کو اختیار کیا۔ اور جب پیر نے اس کی ہدایت شروع کر دی تو پیر ہادی ہوا اور جب مرید کو راہ ہدایت پر چلایا تو پیر کا رتبہ رہبر کا ہو گیا۔

اصل میں پیر، مرید اور رسول صلعم کے درمیان واسطہ ہوتا ہے۔ جب مرید اس واسطے کے مدارج طے کر چکا تو پھر رابطہ قائم ہوا۔ مرید اور رسولؐ کے درمیان پیر آئینہ ہے جس کے ذریعہ مرید رسولؐ کو دیکھ پاتا ہے۔ رسولؐ پیر اور خداوند تعالیٰ کا برزخ ہے۔ اس لئے رسولؐ کو برزخ اور پیر کو برزخِ صغریٰ کہا گیا ہے۔ اسی سلسلہ میں فنا فی الشیخ، فنا فی الرسولؐ۔ فنا فی اللہ کے مدارج کی تصریح بیان کرنے کے بعد پیر کے اقوال اور اعمالِ شرعیہ کی تقلید کرنے کی ہدایت کی ہے اور ساتھ ہی یہ بھی بتایا ہے کہ پیر کے مرتبے کی کوئی انتہا نہیں ہے مگر بہر حال پیر اور دوسرے بزرگوں کے حفظِ مراتب کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ "گر حفظِ مراتب نکنی زندیقی۔"

اس کے بعد الشیخ فی قومہٖ کا النبی فی امتہٖ ؟ کا مقولہ پیش کر کے نفل نماز میں پیر کی آواز پر جواب نہ دینا۔ پیر کی مخالفت نبی کی مخالفت قرار دے کر یہ احتمال بھی ظاہر کیا ہے کہ

.... مگر یہ کہ آیا پیر نے جو آواز دی وہ خلافِ سنت تو نہیں تھی ، ساتھ ہی اس کا حل بھی پیش کر دیا ہے کہ پیر ایسا ناداں نہیں ہو سکتا کہ بغیر کسی شرعی عذر کے نفل نماز پڑھتے ہوئے مرید کو آواز دے۔ اس لئے اس کا آواز دینا بہ بنائے مصلحت ہی سمجھا جائے گا۔ مثلاً نماز میں مصروف مرید کو کسی خطرے سے آگاہ کرنا جس کا علم مرید کو نہ ہو

پیر پر ایک ایسا وقت بھی آتا ہے کہ مرید کو اسرارِ الٰہی سے فوراً مطلع کر دینا ضروری ہوتا ہے۔ اس لئے کہ نفل نماز تھوڑی دیر بعد بھی پڑھی جا سکتی ہے مگر خاص وقت دوبارہ نہیں آسکتا۔

اس لئے اہلِ تصوف نے شیخ کی آواز پر ترکِ نوافل جائز قرار دیا ہے اور وہ اس کی سند میں یہ حدیث شریف پیش کرتے ہیں کہ ایک دن آنحضورؐ نے کھانا کھاتے میں ایک صحابی کو آواز دی۔ جب کہ وہ صحابی نماز میں مصروف تھے ۔ اس لئے ان کی حاضری میں کچھ توقف ہوا تو آپ نے فرمایا کہ جب خدا کا رسولؐ آواز دے تو فوراً حاضر ہونا چاہیے ... چنانچہ سیر الاولیا نے بھی اس عمل کی تصدیق کی ہے کہ مولانا بدر الدین اسحاقؒ نماز پڑھ رہے تھے کہ بابا فرید صاحب نے انہیں آواز دی اور وہ باباصاحب کی آواز سنتے ہی نماز چھوڑ کر دوڑے چلے آئے اور عرض کیا کہ بندہ حاضر ہے۔ واللہ عالم بالصواب ۔

چھٹا سوال :۔ پیر کی خدمت کس طرح اور کس طریقے سے کرنی چاہئے ۔ خدمت کا وقت کیا ہے ۔ پیر کی خدمت کرتے وقت کیا تصور کرنا چاہئے اور اس سے دنیاوی لالچ کا طالب ہو یا دینی کا۔؟

جواب :۔ اس سوال میں چار امر دریافت طلب ہیں ۔ امر اوّل کا جواب یہ ہے کہ خدمت دو طرح سے ہوتی ہے ۔ ایک ظاہری اور دوسری باطنی ۔ یعنی اپنا تن من دھن حصولِ سعادت کے لئے پیر کی خدمت میں پیش کر دے ۔ مالی خدمت میں نفس کُشی کو بڑا دخل ہے کیوں کہ بڑی محنت اور جانفشانی سے دنیا کی یہ نعمت حاصل ہوتی ہے ۔ اور مرید کو بہر حال دولت دنیا کی محبت سے شیخ

کی محبت کا جذبہ غالب رکھنا ضروری ہے کیونکہ یہ بھی طریقِ امتحان ہے جس سے تین اغراض مقصود ہیں۔ (۱) امتحانِ غلبۂ محبتِ دنیا یا غلبۂ محبتِ عقبیٰ (۲) حصولِ سعادتِ دارین (۳) حصول برکات دینی و دنیاوی ـــ مثلاً حضرت داؤدؑ کی محبت کے امتحان کا قصہ بیان کیا ہے ــ کہ۔ جب فرشتوں نے ان کے پاس آکر خوش الحانی سے باری تعالےٰ کا نام لیا تو آپ نے اپنا کُل مال و اسباب انہیں دے دیا۔ دوسری مثال حضرت شبلیؒ کی بیان کی ہے کہ۔ جب ان سے کسی نے سوال کیا کہ بیس دینار کی زکوٰۃ کتنی ہے تو آپ نے فرمایا ساڑھے بیس دینار۔ پوچھنے والے نے حیرت سے کہا۔ یہ کیسے؟ تو آپ نے حضرت ابوبکر صدیقؓ کی مثال دے کر ان کا اتباع کرنے پر زور دیا۔

سوالی نے پھر عرض کیا، مگر یہ تو سارے مال سے بھی زیادہ ہے تو شبلیؒ نے فرمایا آدھا دینار جرمانہ کا ہے نہ جمع کرتا نہ جرمانہ دینا پڑتا۔

اس کے بعد دولت کی محبت کو ٹھکرا کر خدا کی رضا میں اپنا سب کچھ قربان کر دینے پر زور دیا ہے اور زکواۃ کے فوائد سمجھائے ہیں۔ نفس کی سرکشی پر تبصرہ کرتے ہوئے پیر کی خدمت کو سراپا ادب بتایا ہے۔ سفر پر روانہ ہوتے وقت پیر کی اجازت اور وصیت حاصل کرنے پر بھی زور دیا ہے۔ کیوں کہ پیر بہر حال اپنے مرید کا صلاح کار اور رہبر کامل ہوتا ہے۔ باطنی خدمت یہ بتائی ہے کہ مرید اپنے پیر کے شرعی احکام پر سختی کے ساتھ پابند رہ کر ہمیشہ اس کا اتباع کرتا رہے۔

اسی ضمن میں تصوف کا ایک مسئلہ بتایا ہے کہ اگر پیر نے مرید کو کسی ورد کی تعلیم کی اور مرید نے اس پر عمل کر لیا تو وہ پیر کی نظر میں خدمت گذار اور حاضر باش سمجھا جائے گا ورنہ غیر حاضر۔ جیسا کہ جہانگیر ابدال کو حضرت قطبِ عالم مولانا جمال الدین احمد ہانسوی رحؒ کے وضو کرانے کی خدمت سپرد تھی۔ ایک دن قطب صاحب نے وضو کرتے وقت ان سے پوچھا۔ جہانگیر تم کہاں رہتے ہو؟ بہت دن سے نظر نہیں آتے ...... جہانگیر ابدال نے عرض کیا۔ پانچوں وقت حاضر خدمت رہ کر وضو کراتا ہوں اور ہر وقت خدمتِ عالی میں موجود رہتا ہوں۔

جہانگیر ادب کی وجہ سے کر کچھ اور عرض نہ کر سکے۔ لیکن جب انھوں نے اپنے احباب سے

اس گفتگو کا تذکرہ کیا، تو ایک پیر بھائی نے ان سے پوچھا۔ حضرت نے آپ کو کچھ تعلیم کی تھی ؟ کہا ہاں ۔

اس پر آپ نے عمل کیا یا نہیں ؟ جواب دیا، ہاں ۔

اس نے مکرر سوال کیا۔ تعلیم کب کی تھی اور عمل کب سے کیا؟

جہانگیر نے بتایا کہ تعلیم کئی دن پہلے کی تھی مگر میں نے آج ہی سے عمل شروع کیا ہے ۔ پیر بھائی نے کہا یہ مسئلہ ہے کہ اگر پیر کی تعلیم پر عمل کرو گے تو حاضر باش قرار پاؤ گے ورنہ غیر حاضری شمار کی جائے گی ۔

امر دوئم : پیر کی حرکات و سکنات پر غور کر کے ہمیشہ اس کا اتباع کرنا اور وہی طور و طریق خود بھی اختیار کر لینا، یعنی اوّل سے آخر تک پیر پر جو حال و قال گذرتا جائے اس کی متابعت کرتے رہنا مگر ماورائے حالات سکر اور قالِ سکر کہ یہ مستثنیات سے ہیں یا وہ احکام جو خلافِ شریعت اور طریقت ہوں یا اگر پیر مرید کو مقیّد کر دے تو حدِ قید تک اس پر عامل ہو جانا۔ باطنی خدمت کا ایک طریقہ ہے ایک حالت ایسی بھی ہوتی ہے کہ شیخ کو ذوقِ سماع ہے اور مرید کو اس سے رغبت نہیں ہے تو مرید اس عمل کو اختیار نہ کرے۔ البتہ اگر پیر حکم دے کہ اپنے قلب کو مخاطب کرو تو خواہ قلب مخاطب ہو یا نہ ہو مگر رجوعِ قلب کے ساتھ سماع سننا مرید پر واجب ہے ۔

امر سوئم کا جواب کہ :۔ پیر کی خدمت کو باعث سعادتِ ابدی ——— سعادت دارین خیال کرنا چاہئے ۔

امر چہارم : دنیاوی لالچ بہر حال حرام ہے ۔ اور حرام کی طلب بھی حرام ہے طلبِ دین بہر صورت جائز اور حلال ہے ۔

اس لئے اس کی طلب جائز اور حلال ہے مگر بقدر ضرورت ایسی طلبِ دنیا جو شرعاً حلال ہو اور طالب اس میں درماندہ ہو تو اس کی اعانت پیر سے چاہنا جائز ہے ۔

ساتواں سوال :۔ اس آیت شریف سے کہ اِنَّ اللّٰهَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ مُّحِیْط ۔

(بے شک اللہ ہر ہر چیز پر احاطہ کئے ہوئے ہے)

معلوم ہوا کہ خداوند کریم شجر، حجر، چرند، پرند، جن و انس، وغیرہ سب ہی پر محیط ہے تو پھر سؤر اور کتے سے نفرت کیوں کرتے ہیں اور ان کو ناپاک کیوں کہتے ہیں۔ خود قرآن میں سؤر کے ناپاک ہونے کا حکم آیا ہے۔

جواب:۔ بے شک حق سبحانہٗ تعالےٰ ہر شے پر قادر او رمحیط ہے اور خالق و رازق بھی ہے۔ مگر اس نے ہر چیز [illegible] علیحدہ علیحدہ موثرات اور طبائع پیدا کئے ہیں جو ایک دوسرے سے متضاد اور مختلف ہیں۔ چنانچہ کسی چیز کی تاثیر منفعت بخش ہوتی ہے اور کسی کی نقصان رساں، مثلاً آگ میں جلانے کی تاثیر ہے تو جو چیز بھی اس میں پڑے گی جل جائے گی حالانکہ وہ بھی خداوند تعالیٰ کی مخلوق ہے مگر اس سے بچنے کی تاکید بھی کی گئی ہے تاکہ بقدرِ حاجت اس سے کام لیا جاسکے۔ ساتھ ہی بعض کیڑے مکوڑے آگ میں پیدا ہو جاتے ہیں۔ اور آگ ہی ان کی مایۂ حیات ہے اور دوسرے عناصر ہوا۔ پانی وغیرہ ان کی بقائے حیات کے لئے مہلک ثابت ہوتے ہیں۔

خدا کے ہر شے پر محیط ہونے سے یہ لازم نہیں ہے کہ وہ چیز ہمارے لئے مفید بھی ہو جس طرح ہم آگ کو چھو نہیں سکتے" اسی طرح سؤر اور کتے کو ہاتھ لگانا بھی منع ہے۔ اس تمہید کے ساتھ ہی نقصان کی ضروری وضاحت کے خیال سے نقصان کی دو قسمیں بیان کی ہیں (۱) ظاہری جس سے بظاہر نفرت ہو (۲) باطنی جس سے باطن کو نقصان پہنچے۔

سؤر خوری سے انسان میں غیرت اور حمیت باقی نہیں رہتی اس لئے کہ سؤر کا خاصہ یہی ہے۔ یعنی اگر ایک سؤر جفتی کر رہا ہو اور بہت سے سؤر اس کے قریب ہوں تو وہ اسے اس فعل سے روکیں گے نہیں بلکہ جب وہ فارغ ہو جائے گا تو دوسرا بھی یہی عمل کرنا شروع کردے گا اس کے برعکس (عام طور پر) دوسرے جانور اپنے ساتھی کو اس عمل سے روکنے کی کوشش کرتے ہیں۔

اس کی مثال یہ ہے کہ تمہارا بول و براز تمہارے پیٹ میں ہے۔ تمہارا تھوک منھ میں

ہے اسے اپنے جسم سے خارج کر دینے کے بعد تم خود اس سے نفرت کرنے لگتے ہو۔ اسی طرح منھ سے نکلا ہوا لقمہ اور قطرۂ خلقتِ انسان ہے جسے اپنے جسم کا عنصر سمجھ کر بھی پاک نہیں سمجھتے۔

ذرا غور کر دیکھئے اس میں کیا بھلائی تھی اور اب کون سی برائی پیدا ہو گئی۔

جس قدر بھی احکام الٰہی ہیں وہ خارج از علت و حکمت نہیں مگر بعض امور کی علت و حکمت تو انسان پہچان سکتا ہے اور بعض کی نہیں پہچان سکتا۔ تو انسان کو لازم ہے کہ اپنی فہم کو حکمت الٰہی سے کمتر سمجھ کر ہمیشہ اس کے احکام پر عمل کرتا رہے۔

کلام مجید میں سُور کے حرام ہونے کا حکم صادر ہوا ہے۔ اسکے علاوہ محیط گھیرا کرنیوالے کو کہتے ہیں۔ پس محیط کے لئے محاط بھی لازم ہے۔ یعنی وہ جس کو محیط گھیرے ہوئے ہو۔ محاط محیط کی وجہ سے قائم ہوتا ہے۔ پس ذاتِ الٰہی جو ہر شے کو محیط ہے اس کا محیط ہونا قیام اشیاء کے واسطے ہے۔ اگر ذاتِ باری تعالیٰ محیط نہ ہو تو اشیاء قائم کیسے رہ سکتی ہیں؟

اچھی اور بری چیزوں کی بہت قسمیں ہیں جو احاطہ بیان سے باہر ہیں۔ ازاں جملہ ایک یہ بھی ہے کہ اگر وہ اس قدر گوناگوں مخلوق کو پیدا نہ کرتا تو مخلوق کا خالق کیسے ہو جاتا؟ اور اس کا کمال خلق میں کیسے ظاہر ہوتا؟ مثلاً وہ صرف انسان ہی کی تخلیق کرتا اور کسی چیز کو پیدا نہ کرتا تو انسان کہہ سکتا تھا کہ میرے سواء اس نے نہ کسی کو پیدا کیا نہ کر سکتا ہے۔

جب انسانوں میں ہی کسی کو بادشاہ کسی کو فقیر کسی کو طالب کسی کو مطلوب، کسی کو گورا کسی کو کالا وغیرہ اوصاف سے موصوف کیا کبھی دن۔ کبھی رات، کبھی صبح کبھی شام۔ کہیں زمین کہیں آسمان کہیں عرش و کرسی کہیں چاند و سورج۔ کہیں بہشت کہیں دوزخ کہیں حیات کہیں موت، کہیں شیریں کہیں شور، کڑوا میٹھا، بیمار، تندرست، مرد، عورت، بچہ، جوان، پھول، کانٹا، پہاڑ، دریا، باغ و صحرا کی تخلیق پر غور کرنے سے اس کی معرفت کا صحیح علم ہوتا ہے۔

اس باغِ عالم کی مثال ایسی ہے کہ اگر کوئی شخص کسی جگہ زمین کے چھوٹے سے ٹکڑے

ہر ایک ہی قسم کے درخت لگا دے تو باغ کا وہ ٹکڑا قطعہ باغ کہلانے کا ہرگز مستحق نہ ہوگا اور نہ کوئی خوبی اس میں ظاہر ہوگی۔ باغ تو اسی وقت کہلایا جا سکتا ہے جب اس میں رنگ برنگ، سرخ سپید نیلے پیلے رنگ کے پھول اور کانٹوں کے درخت لگائے گئے ہوں تب ہی اس کا نام باغ ہوگا۔ اور اس باغ کے سارے درخت مل کر ہی ایک بہار کا عالم پیدا کر سکیں گے۔ مگر جب باغ کی سیر کی جائے گی یا پھول توڑے جائیں گے تو خوشبودار اور خوشنما پھولوں کی طرف ہی ہر انسان کی نظر پہنچے گی۔ کانٹوں کی طرف کوئی متوجہ نہیں ہوگا نہ بدنما پھولوں کی طرف نظر اٹھا کر دیکھے گا کیونکہ خوشبودار اور حسین پھول دیدہ زیب اور فرحت بخش ہوتے ہیں اور بدنما پھول اور کانٹے ان کے برعکس۔

بعینہٖ یہی صورت باغ عالم کی ہے کہ اس میں اچھی بری سب ہی چیزیں موجود ہیں لیکن جو چیز ہمارے حق میں مفید ہوگی ہم اسی کو برتنا چاہیں گے اور مضر اشیا سے ہمیشہ پرہیز کرتے رہیں گے اسلئے کہ خالق حقیقی نے جو چیز پیدا کی ہے وہ اپنے موضوع و محل کے لحاظ سے باقاعدہ ہے۔ یعنی اچھی چیز کا استعمال کرنا ہی مفید ہے اور خراب چیزوں کے عدم استعمال میں ہی عافیت ہے۔

اس پیچیدہ مسئلہ کو زیادہ آسانی سے سمجھنے کے لئے اس مثال پر غور کرنا چاہئے :- ایک شخص نے مکان بنوا کر اسے خوب آراستہ و پیراستہ کیا اس کی ہر چیز کو موقع موقع سے جہاں مناسب سمجھا رکھ دیا۔ آنکھوں والے انہیں دیکھ کر محظوظ ہوتے ہیں۔ انہی میں ایک اندھا بھی ہے اور وہ بھی اس مکان میں داخل ہوتا ہے۔ اتفاقاً کسی نمائشی چیز سے الجھ کر گر گیا تو کہنے لگا یہ چیزیں کس بے وقوف نے بے قاعدہ اور بے موقع رکھ دی ہیں جنھوں نے مجھے گرا دیا۔

حالانکہ وہ چیز مناسب جگہ پر ہی رکھی گئی تھی۔

اسی طرح سؤر اور کتے کا سوال ہے اور ان کا عدم استعمال عین مصلحت ہے اور اس پر یہ اعتراض کہ جب خدا ہر شے پر محیط ہے تو سؤر اور کتے سے نفرت کیوں کی جاتی ہے۔ بعینہٖ اوپر بیان کئے ہوئے اندھے کی مثال ہے۔

شاعری کا مرتبہ یا شعر کی حقیقت

(از: جناب وقار احمد صاحب رضوی۔ ایم۔ اے)

شعر حسن کی تخلیق و تصور کا نام ہے۔ وہ زندگی کی تفسیر بھی ہے اور اس کی تصویر بھی۔ شعر مادی دنیا کا وہ عکس ہے جو شاعر کے ذہن پر جھلکتا ہے اور خیال کی شکل اختیار کرتا ہے۔

آرٹ کا مقصد تلاشِ حسن ہے اور شاعری حسن کی تکمیل کا ذریعہ، تخلیقی ادب کی تاریخ میں شعر معاشی زندگی کا ایک شعبہ ہے۔ جہاں شاعر خیالات و جذبات کی عکاسی کرتا ہے۔ سائنس خیالات میں نظم پیدا کرتی ہے۔ اور شاعری جذبات سنوارتی ہے، شاعری انسانی زندگی کے اندر سے پھوٹتی ہے جس طرح سورج سے روشنی، چاند سے چاندنی اور غنچے سے خوشبو۔ اس کا تعلق حسنِ شعور، اور تخیل سے ہے۔ وہ جب بتانِ خود آرا کو موجِ زندگی اور جمالِ لالہ و گل کو لباسِ آب و رنگ دیتی ہے تو ماحول میں نشاطِ روح کا ایک چمن کھل جاتا ہے۔ آبشار گنگنانے لگتے ہیں۔ پہاڑوں میں تیشۂ کوہکن کی جھنکار سنائی دینے لگتی ہے اور اس کا نغمہ فضا کو مترنم کر دیتا ہے۔

ارسطو کے نزدیک شاعر، تخلیق کار ہے۔ وہ ندرت پیدا کرتا ہے۔ اور تخیل کی دنیا بساتا ہے۔ جس طرح صانع کا کام صنعت گری ہے۔ اسی طرح شاعر ایجاد اور تخیل کی طاقت کا مالک ہوتا ہے۔

ارسطو وزن اور ابتکار کو شعر کی کسوٹی قرار دیتا ہے۔ وہ شعر کے لئے موزونیت اور تخلیق کا ہونا ضروری سمجھتا ہے۔ وزن شعر کی حقیقتِ لازمہ ہے۔ شائد یہی وجہ ہے کہ دوسری زبانوں کی طرح عربی شاعری کی ابتدا گانے سے ہوئی۔ چنانچہ عرب میں اشعار کے

پڑھنے کو انشاد و نشید کہتے ہیں۔ جس کے معنی گانے کے ہیں (دراصل انشاد تحت اللفظ اور ترنم سے پڑھنے کی درمیانی کیفیت کا نام ہے۔ انشادِ شعر کا وہی مطلب ہے جو قرآن کو ترتیل سے پڑھنے کا) اس کا محرک "قریض" ہے۔ "قریض" ، اونٹ کے گلے کی وہ آواز ہے جو جگالی کرتے وقت اس کے منھ سے نکلتی ہے اس کے بعد سجع کا دور شروع ہوا۔ سجع قمری کی آواز کو کہتے ہیں سجع وزن سے عاری اور قافیہ سے مزیّن تھا۔ سجع کی ترقی یافتہ شکل رِجز ہے۔ رجز طویل سفروں کی تھکن کم کرنے اور ان کے تھکے ماندے اونٹوں پر ایک نشاط اور تازگی پیدا کرنے کے لئے کورس کے طور پر گایا جاتا تھا۔ مضر بن نزار عربی میں رجز کا بانی مانا جاتا ہے۔ یہ نہایت خوش گلو انسان تھا۔ مشہور ہے کسی سفر میں یہ اونٹ سے گر کر زخمی ہوا۔ اور اسی درد و کرب میں جو آواز اس کے سریلے گلے سے نکلتی تھی، اس سے مضمحل اونٹوں میں ایک تازگی آئی اور انھوں نے اپنی رفتار تیز کر دی۔ اس طرح حدی خوانی سے شاعری کا آغاز ہوا۔

شعر کو وزن یا موسیقی سے وہی نسبت ہے جو بول کو راگ سے۔ راگ و نغمہ کے ظہور کے لئے ساز و مضراب کی ضرورت ہے۔ شعر کو ظاہر کرنے کے لئے وزن و قافیہ کی اہمیت ہے۔ وزن و قافیہ ۔ طرزِ بیان و اسلوب کے آلات ہیں۔ راگ، صوتِ مطلق کو کہتے ہیں۔ وہ فی حد ذاتہٖ بول کا محتاج نہیں ہوتا۔ راگ جنس ہے اور لفظ و لَے اسکی دو فصلیں ہیں۔ ترتیب کے لحاظ سے لفظ مقدم ہے۔ یعنی فصل بعید ہے اور لَے موخر ہے یعنی فصل قریب ہے۔

بول ۔ لفظ اور وزن کے مجموعے کا نام ہے۔ اس لئے جیسے بول بغیر راگ کے بول نہیں، شعر بغیر وزن کے شعر نہیں۔

شعر میں وزن کوئی موسیقی کی صورت نہیں ہے۔ اور نہ وزن شعر میں ہیئتِ موسیقیہ کو کہتے ہیں۔ وزن ایک طبعی مظاہرہ ہے۔ جو عاطفہ کی تصویر کشی کرتا ہے۔ عاطفہ ایک نفسانی قوت ہے۔ اس میں اثر قبول کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے۔ جذبہ کے کچھ جسمانی مظاہر یا اثرات ہیں وہ انسان پر وقتاً فوقتاً نازل ہوتے ہیں۔ مثلاً غصہ، خوشی، غم ۔ غصہ میں انسان آپے سے

باہر ہو جاتا ہے۔ خوشی میں مسرور و شگفتہ نظر آتا ہے اور رنج و غم میں افسردہ و پژمردہ بن جاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ انسان کے قلب میں ایک غیر معمولی تڑپ ہوتی ہے۔ وہ اس کے انفاس کی آمد و رفت پر اثر انداز ہوتی ہے۔ یہ دلیل ہے اس بات کی کہ نفس میں انفعالی طاقت ہے شعر میں اسی انفعالی قوت کا نام وزن ہے۔ وہ انسان کے جسم میں اثر پذیری کے رجحان کو فروغ دیتی ہے۔ جب ہم کسی تاثر خاص کے ادا کرنے کا ارادہ کرتے ہیں تو یہ ایک قطعاً فطری عمل ہے کہ ہم ادائے مطلب کے لئے ایسی زبان اختیار کریں جو باوزن ہو اور ٹکڑے ٹکڑے ہو۔ یہی تاثرِ خاص شعر کو مختلف بحروں میں ڈھالتا ہے۔ اور ارکان کی تکرار سے شعر میں وزن پیدا کرتا ہے۔

وزن شعر کے اجزاء کو جوڑتا ہے۔ اور شعر میں وحدت موسیقی کو جنم دیتا ہے۔ تب شعر، وزن موسیقی کی تکرار کے ذریعہ، وحدت عقیدہ کی تخلیق کرتا ہے۔ اور نظم میں توحیدِ ابیات کو ابھارتا ہے اسی طرح قافیہ بھی غزل کی وحدتِ کا تحفظ کرتا ہے کیوں کہ وہ اشعار میں بار بار آتا ہے۔

وزن ــ شعر میں موسیقی پیدا کرتا ہے۔ وزن نے موسیقی پیدا کی۔ موسیقی نے لَے بنائی۔ لَے نے وزن و قافیہ کے ہمراہ نظم کی وحدت کو استوار کیا۔

شعر ایک ناطق مصوری ہے۔ جو ہم سے کھل کر تکلم اور بات چیت کرتی ہے۔ نقاشی ایک خاموش شاعری ہے کہ جس کے نطق کو گویائی کا اجازہ حاصل نہیں۔ شاعری کے مقابلہ میں نقاشی اور مصوری، ساکت و صامت چیزیں ہیں۔ وہ اپنے مافی الضمیر کو اشاروں و کنایوں کے ذریعہ ظاہر کرتی ہیں ان میں رمز و ایما سے کام لیا جاتا ہے۔ شاعری اپنے معانی اور مطلب کو اشعار کے توسط سے بتدریج بیان کرتی ہے۔

فنونِ لطیفہ کی چاروں اقسام میں شاعری مسلمہ طور پر سب سے بلند ہے۔ کیوں کہ یہ بقیہ اصناف کی جامع محاسن ہے۔ شاعری میں حقائق و معارف بھی ہوتے ہیں۔ مصور کا قلم صرف

انہیں کیفیات نفسی کی تصویر کھینچ سکتا ہے جس کا اظہار، عوارض جسمانی سے ممکن ہے لیکن شاعر کی نگاہ انسانی اقدار کی حقیقت اور اس کی گہرائیوں تک پہنچتی ہے۔ ایک بت تراش کا خیال ابعاد ثلثہ کے حدود سے متجاوز نہیں ہوتا۔ لیکن شاعر کا تخیل، ستاروں کی گذرگاہوں سے آگے بھی سفر طے کر سکتا ہے۔

شاعری اور موسیقی کا باہمی تعلق یہ ہے کہ شاعری اور موسیقی دونوں فنِ صوتی یا آواز کے فن کو کہتے ہیں۔ شاعری اور موسیقی دونوں کی بنیاد ایک موزوں، مرتب اور مربوط زبان پر قائم ہے۔ جہاں تک لَے کا تعلق ہے اس معاملہ میں شاعری اور موسیقی دونوں ہم قبیل ہیں۔ وہ صورت موسیقیہ جو وزن اور قافیہ کی شکل میں رونما ہوتی ہے۔ شعر کا تحفظ کرتی ہے۔ پھر اس سے ادبی موسیقی کے نغمے الاپتی ہے۔ شعر کو ترنم سے گایا جاتا ہے۔ اس کی لحن یا طرز بنائی جاتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ شاعری، شعریت اور موسیقی کا امتزاج ہے۔

فنونِ جمیلہ کے محرکات میں ایک شعورِ نفسِ انسانی ہے۔ جو پہلے اپنے گرد و پیش کے حالات کا جائزہ لیتا ہے۔ پھر اس سے متاثر ہوتا ہے۔ دوسرے غور و فکر ہے۔ غور و فکر کے بعد ہی انسان اپنے تاثرات کو محبت، نفرت، غم اور ناامیدی سے تعبیر کرتا ہے۔

انفعالاتِ نفسی کے اظہار کے لئے قدیم ترین چیز، رقص ہے۔ سب سے پہلے انسان نے رقص کی ضرورت اس وقت محسوس کی جب اس نے اپنے کسی دشمن پر فتح حاصل کی۔ وہ خوشی میں پھولا نہ سمایا اور اچھلنے کودنے لگا۔ یہ رقص کی پہلی دریافت تھی۔

پھر وہ خوشی میں رقص کے لئے تنہا کھڑا ہوگیا۔ یا کسی ایسے طائفے کے ساتھ آگے بڑھا۔ جو ہاتھ میں ہاتھ ڈالے تھا اور ان کی حرکات یکساں تھیں وہ انکے ساتھ خوشی میں ناچنے لگا یہ رقص کی دوسری منزل تھی۔

رقص دراصل ہیں کچھ تفاعیل والے اوزان کو کہتے ہیں۔ اوزان منقطوعہ یا خاموش موسیقی کا دوسرا نام رقص ہے۔ مگر یہ کہ اس کے اجزا، اور اوزان، سادہ اور مرکب حرکتوں والے ہیں۔ جن کو

انسان کے جملہ اعضا، ایک لمحہ یا پے درپے لمحات میں ادا کرتے ہیں۔ انفعال نفسی، ہاتھ پاؤں اور چہرے کے ذریعہ، حرکات جسمانی کو ابھارتا ہے۔ رقص تناسب حرکات کا نام ہے اور وزن تناسبِ اصوات کا۔

رقص کبھی کبھی غنا، (گانا) کو بھی اپنے ساتھ لاتا ہے۔ اس وقت ایک ساتھ دو فن جمع ہو جاتے ہیں۔

غناء۔ شروع میں کچھ موزوں سُروں والی آوازیں تھیں بامعنی الفاظ نہیں۔ وہ اظہار مسرت کے لئے نکلیں۔ پھر یہ اصوات حروف مرکب بنیں۔ ان کو عمل رقص یا حرکات میں ڈھالا گیا۔ ان حروف سے کچھ بے معنی کلمات بنے جیسے تاتا سالا سا راں —— اس طرح ہم نے ایک ایسی صوتی زبان (بے معنی) کو پالیا جو موزوں تھی۔ اور جو عاطفۂ انسانی کی تصویر کشی کرتی تھی اسی کا نام غنا ہے۔

اہل عرب کے نزدیک اوزانِ غنا (موسیقی) اور اوزانِ عروضی میں فرق ہے۔ اہل عروض غنائی اوزان کی موزونیت کو شعری موزونیت کا مرتبہ نہیں دیتے۔ اسی وجہ سے ابو الہلال العسکری ان کو غیر موزوں مانتا ہے۔

غنا کا تعلق رقص سے ہے۔ رقص پہلے وجود میں آیا اور غنا بعد میں یعنی رقص کے ذریعہ حرکات رقص ہیں۔ اور حرکات کے تطابق سے جو زبان سُروں میں ڈھالی جاتی ہے۔ وہ غنا ہے۔ غنا رقصِ صوت ہے اور رقص، صوتِ حرکات۔

ادب ایک فنِ کلامی ہے۔ وہ عقل اور جذبے کی ترجمانی کرتا ہے۔ ادب کی دو قسمیں ہیں اوّل شعر دوم نثر

شعر ایک فنِ جمیل ہے جو نثر ادبی کا بھائی ہے۔ شعر، نثر کا ہمسفر ہے۔ ان دونوں میں ادب کی پہلی خصوصیت کا اشتراک پایا جاتا ہے۔ اور وہ خصوصیتِ ادبی نفس کے فکر و شعور کی عکاسی ہے۔ شعر اور نثر ایک ہی چیزیں ہیں ایک دوسرے کے مقابل نہیں۔ شعر اور نثر دونوں کو ایک

دوسرے سے قریب لانے کے لئے تو یہ بات کافی ہے کہ دونوں عقل وشعور سے بحث کرتے ہیں۔ اسی وجہ سے دونوں (شعر و نثر) کا شمار ادب میں ہوتا ہے۔ نثر کی بعض شاخیں جیسے ناول، ناٹک تشبیہات اور داخلی پلاٹ یہ سب چیزیں تاثیر اور مرقع کشی میں غنائی شاعری سے قربت رکھتی ہیں۔ ان میں سے ہر ایک زندگی کو فنی طریقہ سے برتتی ہے۔ اور اس فن میں عاطفہ اور خیال کو بھی دخل ہوتا ہے۔

اس ربط باہمی کے باوجود شعر اور نثر دونوں میں بنیادی فرق ہے اور وہ یہ کہ شعر میں جذبہ، مادۂ اولی ہے۔ اور عنصر اساسی کی حیثیت رکھتا ہے۔ شعر میں عاطفہ، رکن اساسی ہے۔ جب کہ نثر — خاص طور سے تاریخ اور نقد میں، فکر، رکن اساسی یا عنصر رئیسی ہے۔ دوسرا فرق وزن کا ہے۔ جو شعر کو بحر میں ڈھالتا ہے۔ اور اس کو ارکانی وزن کے سانچوں میں تبدیل کرتا ہے۔

تیسرا فرق روی والا قافیہ ہے۔ روی اس حرف مکرر کو کہتے ہیں جو شعر کے آخر میں آتا ہے اس سے بھی اہم چیز تاریخی پہلو ہے۔ تاریخی اعتبار سے شعر، نثر سے پہلے وجود میں آیا ہے۔ شاعری اس وقت سے انسان کا ذریعہ اظہار رہی ہے جب انسان اپنے طبعی عواطف کے ساتھ غیر متمدن زندگی بسر کرتا تھا۔ شعر اس پہلے انسان کی زبان تھا جو اپنی عقل، تمدن، کلچر اور تجربوں کے لحاظ سے غیر ترقی یافتہ تھا۔

یہی وجہ ہے کہ دنیا کے مختلف ممالک میں اقوام کا قدیم تاریخی اور مذہبی سرمایہ اشعار میں ملتا ہے۔ چنانچہ ہندوؤں کی "مہابھارت" فارسی میں "شاہنامۂ فردوسی" یونانیوں میں ہومر کی "ایلیڈ" رومیوں میں ڈانٹے کی "ڈوائن کامیڈی" انگریزی میں ملٹن کی "پیراڈائز لاسٹ" اسی طرح عربوں کے تمام قدیم علوم وفنون کا ذخیرہ اشعار میں ہے۔

شعر عقل کی ترجمانی کا فطری (جذباتی) پیرایۂ اظہار ہے۔ نثر ایک ایسی مہذب زبان ہے جو متمدن اور ترقی یافتہ زندگی کی عکاسی کرتی ہے۔ لیکن ایسا نہیں کہ محض ادبی کتابوں ہی کو

نثر کہا جائے بلکہ عام گفتگو اور بات چیت بھی نثر ہے ۔ نثر عادی (عام بول چال) ادبی نثر سے پہلے ہے ۔ انسان سب سے پہلے گفتگو نثر میں کرتا ہے ۔ پھر نثرِ ادبی وجود میں آتی ہے ۔

چوتھا فرق شعر اور نثر میں موضوع کے لحاظ سے ہے ۔ اس کی بنیاد اس بات پر ہے کہ نثر کا رجحان تقریر و توضیح کی طرف ہوتا ہے ۔ نثر اپنی طبیعت کی وجہ سے اس کے لئے مجبور ہے کہ اشیاء کی وضاحت کرے ۔ جب کہ شعر اپنی جذباتی طبیعت کے اعتبار سے تاثیر اور تصویر کشی کا کام انجام دیتا ہے ۔ شعر میں غالب عنصر جذبہ ہے ۔ جس کی وجہ سے اس میں اثر اندازی کی کیفیت پائی جاتی ہے ۔ نثر کا مزاج توضیحی ہے اور شعر کا تاثیری ۔ نتیجہ یہ ہے کہ مناظرہ ، تقریر ، دینی مسائل ، سیاست ، اجتماعیت اور علمی مقالات و افسانہ میں نثر سے کام لیا جاتا ہے ۔ اس کے برعکس غزل ، مدح ، مرثیہ ، شعر کے موضوعات ہیں ۔

شعر کی بنیاد احساسِ جمال اور تاثیر پر ہے ۔ شعر کا جمالیاتی تاثر اس کو مختصر اور تراشیدہ بنا دیتا ہے ۔ اگرچہ اس میں تصریح و تشریح نہیں ہوتی ۔ جیسا کہ نثر میں وضاحت ہوتی ہے ۔ نثر تفصیل پر تکیہ کرتی ہے ۔ اور منطقی طریقہ سے مسائل کو بیان کرتی ہے ۔ کیوں کہ اس کے پیشِ نظر افادہ و تعلیم ہے ۔

پانچواں فرق صورت کے لحاظ سے ہے ۔ اس سلسلہ میں دو عناصر کا ذکر کرنا ضروری ہے ۔ ایک خیال اور دوسرے اسلوب ۔ جہاں تک خیال کا تعلق ہے شعر میں عاطفہ کی موجودگی کی وجہ سے خیال زیادہ ہوتا ہے ۔ خیال ۔ استعارہ بالکنایہ ، تشبیہ بلیغ ، تشبیہ مقلوب ، اور حسنِ تعلیل میں عنصرِ قوی کا درجہ رکھتا ہے ۔ خیال میں یہ طاقت ہے کہ وہ قاری کے ذہن میں قوی تاثرات کو ابھارے ۔ خیالِ شعری کے مقابل خیالِ نثری کچھ ذرا کمزور ہوتا ہے ۔ اس کا سبب یہ ہے کہ نثر کے وضاحتی اسلوب کی وجہ سے خیال ، نثر میں کمزور پڑ جاتا ہے ۔ نثر میں تشبیہ و تشریح کا غلبہ ہوتا ہے ۔ امورِ مجردہ معقولہ موجود فی الذہن غیر موجود فی الخارج کا سمجھنا تشبیہ و تمثیل کے ذریعہ آسان ہوتا ہے ۔ وضاحت مطلوب کے لئے تشبیہ کی ضرورت ہوتی ہے ۔ نثر میں اسی غرض سے وضاحت و تصریح سے کام لیا جاتا ہے ۔

اسلوبؔ کے مظاہر وزن اور قافیہ میں واضح ہوتے ہیں۔ اسلوب ان کلمات کی تراکیب میں نمایاں ہوتا ہے جو تنافرِ لفظی، ابتذال، اور علمی اصطلاحات سے خالی ہو۔ اسلوب مختصر اور جامع عبارت میں ظاہر ہوتا ہے جو نحوی قوانین کی پابندی سے سربلند ہو۔ ایجازِ عبارت، شعر کا خصوصی اسلوب ہے یہی سبب ہے کہ شعر کا نثر کرنا ایک مشکل کام ہے۔ کیونکہ نثر میں شعر کا حسن وجمال جاتا رہتا ہے۔ اسلوب، شعر کا اہم عنصر ہے اس کے لئے ضروری ہے کہ شعر فنی ہو اور اپنی عاطفی طبیعت سے مناسبت رکھتا ہو۔ شعری اسلوب، عام معنی میں وزن و قافیہ کو کہتے ہیں۔ وہ جملوں کی ساخت اور عبارت و تعبیر سے تشکیل پاتا ہے۔ اس اسلوب کی تفصیل و اتمام، علم بلاغت کے ذریعہ ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ علم بلاغت شعری تعبیر کا ایک میدان ہے جس سے فنی براعت کی راہیں استوار ہوتی ہیں۔ شعر۔ صناعی اور فنکاری کا اعلیٰ نمونہ ہوتا ہے۔ اسلوب کی بنیاد جذبہ و افکار ہیں ۔۔۔ جذبہ و افکار کی ہم آہنگی سے اسلوب کی تخلیق کی جاتی ہے، شعری تعبیر، تہذیب و تاثیر سے عبارت ہے۔

چھٹا فرق مقصد کے لحاظ سے ہے۔ نثر کا مقصد افادہ ہے۔ شعر کا مقصد تاثیر و تاثر ہے۔ شعر کی طبیعت میں فنیت زیادہ ہوتی ہے۔ شعورِ صادق، جذبہ، فکرِ جمیل اور تعبیرِ غیر واضح سے مل کر شعر، فن کا بہترین نمونہ بن جاتا ہے۔ شعر کا آرٹ۔ دقیق، غیر واضح اور مبہم اس لئے ہوتا ہے کہ اگر وہ واضح اور مفصل ہو تو وہ نثر ہو جائے گی۔

شعر اور نثر دونوں کی طبیعتوں کے فرق کو، دو قسم کی مثالیں لے کر سمجھا جا سکتا ہے چنانچہ مثال کے طور پر نظم سے قصیدہ اور نثر سے قصہ یا داستان کو لیجئے۔ ان دونوں کے درمیان اسلوب اور ہیئت کے لحاظ سے بنیادی فرق ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قصیدہ غنائی (غزل) کو نثر میں ڈھالنا اور قصہ کو قصیدۂ غنائی بنانا مشکل کام ہے۔ کیونکہ اس طرح کرنے سے قصیدہ یا قصہ کی فنی رونق جاتی رہتی ہے۔ قصیدہ یا نظم ــــــ اپنے عاطفی عنصر کی وجہ سے مختصر ہوتا ہے۔ قصہ میں تفصیل سے کام لیا جاتا ہے۔ قصہ یا داستان کا آرٹ تفصیل اور وضاحت کا آرٹ ہے۔

قصہ میں ایسے پے در پے واقعات آتے ہیں۔ جو ایک دوسرے سے مربوط ہوں۔ اور یہی قصہ اور نظم کے درمیان منطقی حدِ فاصل ہے۔ کیونکہ جب ہم قصہ کو منظوم کریں گے تو نظم میں غیر متعلق چیزیں بھی آجائیں گی۔ ثانوی عناصر عاطفہ کی قوت میں ضعف اور جذبہ کو کمزور کر دیتے ہیں۔ ثانوی عناصر سے مراد ہے وضاحت، ترتیب، استدلال منطقی اور ارتباطِ باہمی اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ نظم اپنی فنیت کو کھو بیٹھتی ہے۔

خلاصۂ بحث یہ ہوا کہ جب شعریت، نثر کو عارض ہو گی تو نثر کی نثریت اور تفصیل جاتی رہے گی اور نظم میں شعری اوصاف۔ ایجاز و اختصار پیدا ہو جائیں گے۔ اسی طرح اگر نثر، شعریت کو عارض ہو تو شعریت ختم ہو جائے گی اور اس میں تفصیل و وضاحت آجائے گی اس کی وجہ یہ ہے کہ شعر کی بنیاد خیالِ مصوّر پر ہے نہ کہ تفاصیلِ کاملہ پر۔

اس کے علاوہ ایک بات یہ ہے کہ شعر کی زبان قصہ سے عزاور مختلف ہوتی ہے۔ عبارت، تراکیب اور اسلوب کے لحاظ سے ــ شعر میں وزن و قافیہ ہوتا ہے۔ نثر میں نہیں۔ شعر کی زبان الفاظِ نثر کو قبول نہیں کرتی خصوصاً وہ الفاظ جو اصطلاحی ہوں۔ یا وہ الفاظ جو شعور کی عکاسی سے قاصر ہوں۔ اس کا اندازہ اس مکالمہ سے ہو سکتا ہے جو قصہ میں ہے۔ نثر و نظم کے مکالموں دونوں میں فرق یہ ہے کہ قصہ کا مکالمہ مطابق عادت اور وسیع ہوتا ہے لوگ اس کی بات چیت سے مانوس ہوتے ہیں۔ لیکن مثنوی یا منظوم ڈرامہ کے مکالمہ میں الفاظ چنے ہوئے ہوتے ہیں وہ امتیازی شان رکھتے ہیں اور قوی ہوتے ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ شعری اسلوب، عطائے طبیعی اور فطری مَوہبت کا نام ہے۔ وہ موہبتِ فطری، اشیاء کا گہرا احساس کرتی ہے۔ پھر اس زبان کو پاتی ہے جو احساس کی ترجمانی کرے۔

جب شعر کا حسن اس کے اسلوب کے ساتھ اس حد تک وابستہ ہے کہ اس کی ترجمانی کے لئے ایک الگ زبان کی ضرورت ہے تو پھر یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ شعر کا نثر میں ترجمہ کرنا مشکل یا ناممکن ہے۔ کیونکہ مترجم، عقلی حقایق، خیالی تصویروں اور عواطفِ عامہ کو نقل تو کر سکتا ہے

لیکن وہ اپنے ترجمہ میں شعر کی قوت اور اس کا حسن و جمال پیدا نہیں کر سکتا۔ قوت شعر اور اسکا حسن و جمال نثری اسلوب میں زائل ہو جاتا ہے۔

شعر بھرپور اسلوبِ نادر کے ساتھ جذبہ کی تصویر کشی کرتا ہے۔ وہ اسلوبِ نادر، نقد و تشریح پر فوقیت رکھتا ہے۔ اس اسلوب میں ایسی انفرادیت ہے کہ اس پر تنقید نہیں کی جا سکتی۔ کیونکہ اسلوب وہبی ہے اور تنقید کسبی جب ہم ادبِ عام اور خاص طور سے شاعری کی بات کرتے ہیں تو اسلوب پر بھروسہ کرنا پڑتا ہے۔ اسلوب اپنی طبیعت کے لحاظ سے حقایق اور معانی دونوں پر دلالت کرتا ہے۔ اسلوب جذبہ و فکر کا امتزاج ہے۔ اسی بناء پر زبانِ شعر، لفظ و معنی، جذبات و احساسات اور حقائق کی ایک ساتھ عکاسی کرتی ہے۔ ہم میں بہت سے ایسے ہیں جو جمالِ فطرت کا شعور رکھتے ہیں اور اسرارِ حیات کا ادراک کرتے ہیں۔ لیکن ایسے لوگوں کی تعداد بہت کم ہے جو جمالِ فطرت اور اسرارِ حیات کو خوش آئیند اسلوب میں بیان کر سکیں۔ یہ کمال قدرت شاعر ہی کو حاصل ہے۔ ایسا شاعر جو انفرادی اسلوب کا حامل ہو، اس کو مُلہَم کہتے ہیں۔ شاعرِ مُلہَم، صفاتِ قدسیہ کا مالک ہوتا ہے۔ اس کے شعری آثار کا درجہ دوسرے انشائیات سے بلند ہوتا ہے۔ ان اشعار کو پڑھ کر شاعر کی ذکاوت اور اس کی عبقریت کا احساس ہوتا ہے۔ شاعر کے فہم حیات اور اسرارِ حیات کے ادراک کو دیکھ کر معلوم ہوتا ہے کہ شاعر کا مطالعہ اور مشاہدہ کس قدر گہرا اور وسیع ہے۔ شائد اسی لئے کہا جاتا ہے کہ شاعر مُلہَمِ غیب اور تلمیذِ رحمانی ہے۔

اہل یونان شاعر کو خالق CREATOR مانتے ہیں۔ اور عرانی لوگ شاعر کو پیغامبر کا رتبہ دیتے ہیں۔ اور اس کو نبوت کی خلعتِ گران بہا سے زیب و زینت دیتے ہیں۔ عرب میں شعراء کی بڑی قدر و منزلت کی جاتی تھی جب کہ کسی قبیلہ میں کوئی شاعر پیدا ہوتا تو سارے قبیلہ میں خوشی منائی جاتی، جشن منعقد کیا جاتا۔ عورتیں، عود و رباب پر در بانے گاتیں۔ دوسرے قبائل اس میں شریک ہوتے اور اہل قبیلہ ایک دوسرے کو تہنیت پیش کرتے کہ اس قبیلے کے عز و شرف اور افتخار و شہرت کا ضامن پیدا ہو گیا۔

زمانۂ جاہلیت میں چار قسموں کے لوگوں کو غیبی طاقتوں کا حامل مانا جاتا تھا (۱) کاہن (۲) ساحر (۳) شاعر (۴) جن رسیدہ۔

عربوں کے نزدیک یہ لوگ غیبی اثرات کے متحمل ہوتے تھے۔ وہ نبوت کے مفہوم کو سمجھنے سے عاجز تھے۔ اور نبی کو کسی ایک غیبی طاقت کا مظہر تصور کرتے تھے۔ ان کی نگاہ میں غیبی طاقت کی حامل یہی چار چیزیں تھیں۔ اس لئے وہ نبی کو کبھی کاہن، کبھی ساحر، کبھی شاعر اور کبھی مجنوں کہا کرتے تھے۔

شاعر کا وصف امتیازی ــ عقل و ادراک، گہری فکر، دوربین نظر، اور صائب الرائے ہونا ہے ان امتیازی اوصاف کے ذریعہ شاعر مظاہر حیات سے آگے بڑھ کر زندگی کی گہرائیوں کو پالیتا ہے۔ وہ زندگی کے اسرار و رموز کو سمجھتا ہے۔ اور داخلی حقائق اور واقعات و تجربات سے ان کی تائید کرتا ہے ان سب کا مرجع، شاعر کا وہ ذہن عاطفی ہے جو آثار حیات پر قدرت رکھنے کی صلاحیت ہوتی ہے۔ وہ آثار و حقائق ــ زندگی اور رفتار حیات پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ اور ہمارے وجدان کو بیدار کرتے ہیں۔ یہی شاعر کو قوم کی قیادت اور سماج کی زبان بناتے ہیں۔

شاعر محض زبان ہی کا خالق نہیں اور نہ محض فنِ موسیقی، رقص، مصوری اور نقاشی کو جسم دینے والا ہے۔ بلکہ وہ شریعتِ انسانی کا واضع بھی ہے۔ وہ معاشرے کے لئے قانون اعتقاد و عمل اور اخلاقی ضوابط وضع کرتا ہے۔ وہ تہذیب و تمدن کا مؤسس اور فنونِ حیات کا موجد ہے۔ شاعر ایک ایسے استاد کی حیثیت رکھتا ہے جو صداقت اور حسن کے درمیان رشتے کو مضبوط بناتا ہے۔ وہ دنیا کو اخلاق و آداب حیات کا درس دیتا ہے۔ اسی کا نام اس کے نزدیک مذہب یا دین ہے۔

شاعر محض حاضر پر ہی اکتفا نہیں کرتا۔ وہ حاضر کے آئینہ میں مستقبل کا مشاہدہ کرتا ہے۔ اس کے خیالات ان پھولوں کی طرح ہیں جن کو زمانہ توڑ لیتا ہے۔ شاعر قوم کو بیدار کرتا ہے۔ وہ قوم کے شعور کو جھنجوڑتا ہے۔ وہ امن کا نقیب اور انقلاب کا داعی ہوتا ہے ــ شاعر ــ تنزیلِ الٰہی کا عالم اور وحیٔ قدسی کا پیغامبر ہوتا ہے۔ وہ حکمتِ ربانی کا شارح اور کتاب انسانیت کا مفسر ہوتا ہے ــ شاعری ایک ایسا آئینہ ہے جس کے شفاف چہرے میں عظیم مستقبل کی پرچھائیں نظر آتی ہے۔ مستقبل کا وہ دھندلا عکس جس کو شاعر اپنے خیالات کی دنیا میں حاضر کے مطابق پیش کرتا ہے۔

شاعر ایک زبانِ ناطق ہے۔ وہ لفظِ ناطق سے اشیاء کی تعبیر کرتا ہے۔ جن کا لوگوں کو ادراک

نہیں ہوتا شاعر اوّل و آخر بہرحال شریعت ساز ہے۔ اگرچہ تشریحاتِ شاعر کا اعتراف لوگ بہت کم کرتے ہیں۔ ہم شاعر سے اخذ کرتے ہیں۔ اس کے خیالات سے استفادہ کرتے ہیں۔ وہ شاعری میں ہمارے لئے مجردات کی تصویر کشی کرتا ہے۔ وہ مجرد خیالات و افکار کی ترجمانی کرتا ہے تو شعر میں افلاک کی پہنائی کو بھی سموتا ہے۔ اچھا شاعر جذباتی ہونے کے ساتھ ساتھ آفاقی بھی ہوتا ہے اور فیلسوف و حکیم بھی۔

مثنوی فتوح الحرمین
کا
ایک قدیم قلمی نسخہ

جناب مولوی عبدالمجید صاحب ندوی اعظمی بی اے، ناظر کتب خانہ دارالمصنفین اعظم گڈھ

مثنوی "فتوح الحرمین" مولانا عبدالرحمان جامی کا منظوم سفرنامۂ حج ہے۔ جامی کی تصانیف کی کل تعداد بیاپولرانسائیکلوپیڈیا میں ۹۹ لکھی ہے لیکن "تذکرہ داغستانی" میں لفظ جامی کے عدد کے برابر یعنی ۵۴ ہے۔

زیرنظر کتاب دہلی کے مطبع مجتبائی سے اہتمام اور صحت وصفائی کے ساتھ چھپ چکی ہے۔ مولانا جامی نے اس میں اپنے سفر حج کی کیفیات اور فضائل حج سے متعلق بہت سی روائتیں نظم کی ہیں۔ اس میں وہ مشہور نظم بھی ہے جو انھوں نے مدینہ منورہ میں روضۂ اقدس پر پہنچ کر والہانہ انداز میں پڑھی تھی۔ اس منظوم سفرنامہ میں وہ تمام معلومات، وکیفیات درج ہیں جن سے کیف وآگہی حاصل کرنا اس زمانہ کے مسافران حج کے لیے ضروری تھا۔

یہ سفرنامہ اب نایاب ہو رہا ہے، اس کا ایک نہایت قیمتی، قدیم وخوشنما مصور قلمی نسخہ کتب خانہ دارالمصنفین اعظم گڈھ کے شعبۂ مخطوطات میں محفوظ ہے۔ آئندہ سطور میں اسی نادر نسخہ کا مختصر ذکر وتعارف مقصود ہے۔ امید ہے کہ صاحبانِ علم وذوق اسکو دلچسپی سے پڑھیں گے۔

اس نسخہ کے سرورق پر شاہ جہاں اور اعتمادالدولہ کی چھ عدد بیضاوی مہریں ثبت ہیں، قدیم طرز کی چند شکستہ تحریریں بھی ہیں لیکن یہ تحریریں اور مہریں اب محو ہو چکی ہیں۔ اور ایک تحریر قیمت سے متعلق یہ ہے۔ "قیمت یک صد وچہل روپیہ"

جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ نسخہ بہت زیادہ قدیم اور نہایت قیمتی ہے۔ متوسط تقطیع کے ۱۱۰ صفحات پر مشتمل ہے۔ ہر صفحہ میں ۱۳ سطریں ہیں، کاغذ عمدہ وبیز بادامی، خط فارسی نستعلیق پختہ قدیم

روشن، حج و زیارت کے مختلف مقامات و مناظر کی اٹھارہ تصویریں ہیں۔ تصویروں کی تفصیل حسبِ ذیل ہے۔

(۱) پہلی تصویر میں خانۂ کعبہ اور حرم شریف کا نہایت مزین نقشہ ہے۔

(۲) دوسری تصویر میں صفا، مروہ، میلین اخضرین مسعیٰ اور شجرۂ سدرہ وغیرہ کا نمونہ دکھایا گیا ہے۔

(۳) تیسری تصویر میں جبل ابوقُبیس کا نقشہ ہے۔

(۴) چوتھی تصویر میں مولد شریف نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا نمونہ ہے۔ اسی میں مولدِ صدیق اکبر، مولدِ حضرت علی، مولدِ فاطمہ زہرا رضوان اللہ علیہم اجمعین کا نمونہ بھی ہے۔

(۵) پانچویں تصویر میں مدعا کا نمونہ ہے۔

(۶) چھٹی تصویر میں "جنت المعلیٰ" کا نقشہ دکھایا گیا ہے۔ اس میں قبۂ بی بی حضرت خدیجۃ الکبریٰ رضی اللہ عنہا، مرقدِ ابن عمر رضی اللہ عنہ اور مسجد "انا فتحنا" وغیرہ کے نمونے ہیں۔

(۷) ساتویں تصویر میں ارضِ شبکہ کا نقشہ ہے۔ اس میں قبۂ مولد سیدنا عمر رضی اللہ عنہ وقبۂ مولد حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کا نمونہ ہے۔

(۸) آٹھویں تصویر میں جبل نور کا نقشہ ہے۔

(۹) نویں تصویر میں جبل ثور اور غار ثور کا نمونہ ہے۔

(۱۰) دسویں تصویر میں میدانِ عرفات کا نقشہ ہے۔ اس میں حاجیوں کے خیمے، مسجد نمرہ، ناقہ اور جبلِ عرفات کے نمونے ہیں۔ اس پہاڑ کے متعلق حضرت جامی فرماتے ہیں:-

آں جبلے کش عرفاتست نام — ہست فروتر از جبلہا تمام
گرچہ بصورت ز جبال اصغر است — لیک بمعنی ز ہمہ اکبر است

(۱۱) گیارہویں تصویر میں مشعر الحرام، مسجد مزدلفہ اور حاجیوں کے خیموں کے نمونے ہیں۔

(۱۲) بارہویں تصویر میں منیٰ کا پورا نقشہ ہے۔

(۱۳) تیرھویں تصویر میں مدینہ منورہ کا نقشہ کھینچا گیا ہے۔ روضۂ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صندوقۂ حضرت فاطمہ زہرا رضی اللہ عنہا کو بڑی حسن و خوبی کے ساتھ دکھا گیا ہے۔

(۱۴) چودھویں تصویر میں جنتہ البقیع کا پورا نقشہ کھینچا گیا ہے۔

(۱۵) پندرھویں تصویر میں مسجد قُبا کا نمونہ دیا گیا ہے۔

(۱۶) سولہویں تصویر میں "مسجد فتح" و دیگر مساجد کو دکھایا گیا ہے۔

(۱۷) سترھویں تصویر میں میدان عہد کا نقشہ کھینچا گیا ہے۔ اس میں جبلِ اُحد، قبور شہدار احد، چاہ علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ وغیرہ کو دکھایا گیا ہے۔

(۱۸) اٹھارہویں تصویر میں نعلین شریفین مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا نمونہ ہے، اسی میں یہ شعر لکھا ہوا ہے ؎

گردِ نعلینِ مصطفےٰ باشد
شرفِ تکمۂ کلاہِ ہمہ

یہ تمام تصویریں سنہری افشاں سے مزین ہیں اور ابھی تک اسی آب و تاب کے ساتھ تروتازہ ہیں۔

سفرنامہ میں کل ۵۷ نظمیں ہیں۔ جو مناسکِ حج، احکام زیارت، اس کے آداب و اصول اور مکہ معظمہ و مدینہ منورہ کے آثار و مشاہد وغیرہ سے متعلق ہیں۔

کتاب کی ابتدا شکر و سپاس کے جذبات میں ڈوبی ہوئی حمد باری تعالیٰ سے ہوئی ہے اس کا پہلا شعر یہ ہے ؎

اے ہمہ کس را بدرت التجا　　کعبۂ دل راز تو نور و صفا

اور آخری شعر یہ ہے ؎

چوں او دست برون از خیال　　کیف یؤدیہ ملبسان المقال

اس کے بعد ایک نظم نعتِ نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں ہے۔ اور ایک منقبت میں پھر ایک نظم کتاب

کے سببِ تصنیف سے متعلق ہے۔ اس کے چند اشعار یہ ہیں ؎

بود شبے ہمچو شبِ زلفِ یار
مشک فشاں ہمچو نسیم بہار
ناگہم اندیشہ گریباں گرفت
تا سحر فکر رگِ جاں گرفت
حیرت بسیار مرا رو نمود
بوالعجبہائے خیالم فزود
چوں بفتوح دل وجاں شد سبب
کرد فتوح الحرمینش لقب

بعد کی نظموں میں مختلف عنوانات کے تحت مناسکِ حج و احکام زیارت اور مختلف مقامات مقدسہ کے آداب و احکام کی تعلیم مناسک کی ترتیب سے دی گئی ہے۔ پہلی نظم میں کعبہ مکرمہ کی جانب توجہ و اشتیاق اور احرام باندھنے نیز نیتِ حج کی تعلیم ہے جس کی ابتدا یوں کرتے ہیں ؎

بعد نماز از سر صدق و یقیں
نیت احرام نما ایں چنیں

اس کے بعد حجِ قرآن، حجِ تمتع اور تلبیہ وغیرہ کے الفاظ و آداب مذکور ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں ؎

نعرۂ لبیک بہانگ بلند ہست بری اہل بصیرت پسند

پھر دیگر مناسک و مناظر کا ذکر ہے۔ نسخہ مکمل ہے، البتہ تاریخِ کتابت اور کاتب کا نام درج نہیں ہے کاتب نے جس عبارت پر کتاب ختم کی ہے۔ وہ یہ ہے:-

"تمت ھذا الکتاب المسمیٰ فتوح الحرمین
من تصنیف حضرت جامی قدس سرہ"

لیکن اس عبارت سے پہلے "خاتمہ" کی جو نظم ہے اس کے چند اشعار کا ذکر بھی اہل ذوق کیلئے لطف کا باعث ہوگا:۔

من شدم درپے این گفت گو	تا دہم معنی پاکیزہ رو
چند گہے سوختم و ساختم	تا ز میاں پردہ برانداختم
کیہ کہ باشد گلِ مسکینِ من	تازہ ازو داغ دلِ و دینِ من
جامی ازیں ہر دو طلب کامِ خویش	کام دلِ خویش سرانجامِ خویش
دوست برارم بدعا ہر نفس	نیست مراجز بدعا دست رس

صلِّ علیٰ روضۂ خیر الأنام

خاتمِ دیں نسخہ بریں شد تمام

ان خصوصیات کے علاوہ یہ نسخہ مختلف امراء و علماء کی ملکیت اور مطالعہ میں بھی رہ چکا ہے جیسا کہ اس کی مہروں اور اس پر قدیم طرز کی شکستہ تحریروں سے پتہ چلتا ہے۔

مخطوطہ کے ساتھ اسی نام کا ایک دوسرا رسالہ بھی شامل ہے۔ اس میں مصنف کا نام محیی لاری درج ہے۔ دونوں نسخوں کے مصنفوں کے الگ الگ نام سے دھوکا ہوتا ہے کہ شاید یہ دو مستقل تصنیفات ہیں۔ لیکن بہ نظرِ غائر دیکھنے سے معلوم ہوا کہ دونوں نسخوں کی نظمیں حیرتناک حد تک یکساں ہیں اور اندازِ بیاں بھی بالکل ایک ہے۔ اس سے یقین ہوتا ہے کہ کتاب دراصل ایک ہی ہے۔ البتہ مصنف کے نام کے سلسلہ میں تحریف و تدلیس کا عمل ہوا ہے۔ چنانچہ "کشف الظنون" میں "فتوح الحرمین" محیی لاری کی تصنیف لکھی ہوئی ہے، لیکن اس پہلا شعر وہی ہے جو حضرت جامی کے زیر بحث نسخہ میں ہے یعنی:

ای ہمہ کس رابدرت التجا

کعبہ دل راز تو نور و صفا

اور محیی والے نسخہ میں پہلا شعر یہ ہے ؎

ای دو جہاں غرقۂ آلائی تو

کون و مکان قطرۂ دریای تو

مگر لطف کی بات یہ ہے کہ یہ شعر بھی مولانا جامی کی پہلی نظم کا درمیانی شعر ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں، کہ یہ کتاب دراصل مولانا جامی ہی کی تصنیف ہے، بعد میں کسی نے اس کو محیی لاری کی طرف منسوب کر دیا ہے، اور غضب یہ کیا کہ مقطعوں سے حضرت جامی کا نام نکال نکال کر محیی بنا دیا ہے۔

بہر حال اہل علم حضرات اس سلسلہ میں اپنی معلومات و تحقیقات سے مستفید فرمائیں۔ ذیل میں دونوں نسخوں کی چند نظمیں نمونتہً بالمقابل پیش کی جاتی ہیں تاکہ اہل علم موازنہ و فیصلہ کر سکیں۔

جامی

(۱) در حمد باری تعالیٰ

ای ہمہ کس را بدرت التجا
کعبۂ دل راز تو نور و صفا
از حشمت کعبہ خانہ ایست
وز حرم پاک، تو کاشانہ ایست
اے کرمت واسطۂ بودِ ما
خانۂ تو کعبۂ مقصودِ ما
جز تو کسے ساکن این دیر نیست
جملہ توئی در دو جہاں غیر نیست
اے دو جہاں غرقۂ آلائے تو
کون و مکان قطرۂ دریائے تو
مبدع اشیاست الٰہیت است
عین وجود آمدہ ماہیت است

محیی

(۱) در حمد باری تعالیٰ

اے دو جہاں غرقۂ آلائے تو
کون مکان قطرۂ دریائے تو
مبدا اشیا و شد الٰہیت
عین وجود آمدہ ماہیت
جملۂ ذرات وجود تو اند
پرتو خورشید وجودِ تو اند
پیش جلالِ تو زمین و زمال
ذرہ صفت در نہ ہفت آسمال
احسن ما نجم بہ ذوالہمم
ذکر جمیل لِولیّ النعم
چوں نعم اوست برون از خیال
کیف یؤدّ بہ لسان المقال

پس نتواں شکر گذاریٔ او
گرچہ کنی شکر سپاریٔ او
گوہرِ جاں در صدفِ تن نہاد
نورِ خرد در دلِ روشن نہاد
احسن مایُم بہمہ ذوالہمم
ذکرِ جمیل بولیِّ النعم
چوں نعم اوست بروں از خیال
کیف یُؤدّیہ بلسان المقال

پس نتواں شکر گذاری او
لے
گوہرِ جاں در صدفِ تن نہاد
نورِ خرد در دلِ روشن نہاد
تا نشود پردۂ ہستی جدا
کس نشناسد بخدائی خدا
خانۂ تو خانۂ چشمِ من است
زانکہ جہاں بر من ازاں روشن است

(۲) در توجہ بجانب کعبہ و احرام بستن

روزے ازیں پیش بعہدِ شباب
در دلم افتاد یکے اضطراب
مرغِ دلم سوئے حرم ساز کرد
بال بہم برزد و پرواز کرد
شوقِ حرم در دلِ من جوش کرد
کوکبۂ عشق رہِ ہوش زد
ہر کہ جدا ماند ز کوئے حبیب
در ہمہ جا ہست اسیر و غریب
بہرِ خدا مطربِ عاشق نواز
راست کن آہنگ دنوائے حجاز
حالِ غریبی و اسیریم بیں

(۲) در حال مصنف در راہ رسیدن باحرامگاہ

سالے ازیں پیش ز دیرِ خراب
در دلم افتاد یکے اضطرابِ
مرغِ دلم سوئے حرم ساز کرد
بال بہم برزد و پرواز کرد
خضرِ رہم تختہ بدریا فگند
موج زد و رخت بہ بطحیٰ فگند
چونکہ رسیدم بزمینِ حجاز
زدم از سر صدق و نیاز
شوقِ حرم در دلِ من جوش زد
کوکبۂ عشق رہِ ہوش زد
ہر کہ جدا ماند ز کوئے حبیب

لے غالباً ذیل کا مصرع نقل ہونے سے رہ گیا ہے — گرچہ کنی شکر سپاری او

ز آتش غم رنگ ضریریم بیں
از پے تسکینِ دلے بیدلاں
یکدو سہ بیتے ز جدائی بخواں
نغمۂ نوروز عرب باز گوئی
ہم بزباں عربی راز گوئی
متّ من الحزن اُرحنی بلال
عن لدی الہجر حدیث الوصال
اوّل از آلائش تن پاک شو
پس بحریم درا و خاک شو
بر سر آں خاک بریزہ آب روئے
نیت غسل آر و بدن را بشوی
آنچہ حرام است مکن بعد ازاں
دور شو و میل مکن سوئے آں
جاں بہ نیاز آر و بدن در نماز
سجدہ کن آنگاہ بری بے نیاز
بعد نماز از سر صدق و یقین
نیتِ احرام نما ایں چنیں

(۳) در بیان مجاورت مکہ معظمہ

آنکہ رسد دیر برد رخت زود
شوق فزوں کرد و از انش کہ بود

در ہمہ جا ہست اسیر و غریب
بہرِ خدا مطرب عاشق نواز
راست کن آہنگ و نوائے حجاز
حال اسیری و غریبیم بیں
ز آتش غم رنگ ضریریم بیں
از پے تسکینِ دلِ بیدلاں
یکدو بیتے ز جدائی بخواں
نغمۂ نوروز عرب باز گوئی
ہم بزبانِ عربی — راز گوئی
متّ من الحزن اُرحنی بلال
عن لدی الہجر حدیث الوصال
اوّل از آلائشِ تن پاک شو
پس بحریم درا و خاک شو
بر سر آں خاک بریز آب رو
نیت غسل آور و کن شست و شو
جاں بہ نیاز آر و بدن در نماز
سجدہ کن آنگہ برائے نیاز
بعد نماز از سر صدق و یقیں
نیت احرام نما ایں چنیں

(۳) در بیانِ مجاورت مکہ می گوید

ہر کہ دریں کوئے مجاور شود
از عدد سلک زوایہ شود
می سزد از زانکہ کمال ادب
آورد از شوق بجا روز و شب
نقل چنیں است کزیں پیشتر
تا در ایام خود ایں عمر
از پئے حج درہ زدے ہر کرا
ماندے از قافلۂ خود جدا
نیست جز ایں عذر ہرگاہ گاہ
حرمت ایں خانہ نداری گاہ
چو بطوافش زند اندیشہ راہ
شیوۂ آداب نداری نگاہ
از رہِ تشکیک تساہل کنی
از سرِ تعجیل تغافل کنی
رفتہ ز حد رو بہائے ما
نیست ازاں جائے چنیں جائے ما

(۴) در بیان خاتم کتاب

من شدم در پئے ایں گفتگو
تا دہم معنی پاکیزہ رو
چند گہے سوختم و ساختم

اے کہ ترا میل سکون در دلست
دین و ادب حاصل است
شیوۂ آداب نگہ دار نیک
شو با ادب ساکن ایں خانہ نیک
آنکہ رسد دیر دبر و رخت زود
شوق فزوں کرد و ازانش کہ بود
در رہِ حج درہ زدے ہر کرا
ماندے از قافلۂ خود جدا
نیست بریں وجہ کہ بیگاہ گاہ
حرمت ایں خانہ نداری نگاہ
از رہ تشکیل تساہل کنی
از سر تعجیل تغافل کنی
چو بطوافش زند اندیشہ رائے
شیوۂ آداب نیاری بجائے
گردی ازاں آثم و عاصی شوی
مبتلی فیہ معاصی شوی
رفتہ ز حد پی رو بہائے ما
نیست ازاں جائے چنیں جائے ما

(۴) در بیان ختم کتاب

من بدریا روم از بہر دُر

تا زمیاں پردہ بر انداختم
شاہدِ معنی کہ مرا رخ نمود
گویمت آں شاہدِ معنی کہ بود
کعبہ کہ باشد گلِ مسکینِ من
تازہ ازو داغ دل و دینِ من
جلوہ گری کرد و زبانم کشود
پردہ کشود از رخ و ہوشم ربود
تا نزند سر ز چمن نو گلے
نغمہ سرائی نہ کند بلبلے
طلعت آئینہ و بوئے گلم
ساختہ کہ طوطی و کہ بلبلم
جامی ازیں ہر دو طلب کامِ خویش
کام دلِ خویش و سرانجامِ خویش
گرم شد از نظمِ تو بازارِ حج
ختم بنام تو شد اسرارِ حج
از کرم و مرحمتِ ذوالمنن
شکر باتمام رسید ایں سخن
دست برآرم بدعا ہر نفس
نیست مرا جز بہ دعا دسترس
سلی علی روضۂ خیر الانام
خاتم نسخۂ بریں شد تمام

دل تہی از خوں کنم و دیدہ پُر
تا گہرے آرم از انجا بروں
موج زند در دل من بحر خوں
چونکہ شدم در پے ایں گفتگو
تا دہدم معنیٔ باریک رو
چند گہے سوختم و ساختم
تا زمیاں پردہ برانداختم
شاہد معنی بدلم رہ نمود
نطق من از طلعت آں رو کشود
کعبہ بود نو گل مسکین من
تازہ ازاں باغِ دل دین من
جلوہ گری کرد زبانم کشود
پردہ کشید از رخ و ہوشم ربود
محیؔ ازیں ہر دو طلب کامِ خویش
محو کن از لوح کساں نام خویش
گرم شد از سعی تو بازارِ حج
ختم بنام تو شد اسرارِ حج
از کرم و مرحمتِ ذوالمنن
ایں کہ باتمام رسید ایں سخن
دست برارم بہ دعا ہر نفس
نیست مرا جز بہ دعا دسترس

صلّی علیٰ روضۂ خیر الانام

خاتمۂ نسخہ بریں شد تمام

اوپر دونوں نسخوں سے ایک مضمون میں کہی جانیوالی چند نظموں کو پیش کیا گیا ہے۔ ان نظموں میں نہ صرف یہ کہ بہت سے الفاظ و معانی یکساں ہیں۔ بلکہ مصرعے کے مصرعے بالکل ایک ہیں۔ اس سے یہ بات صاف ہوجاتی ہے کہ کتاب تو دراصل ایک ہے۔ سوال صرف یہ رہ جاتا ہے کہ مصنف کون ہے؛ اس سلسلہ میں مولانا اسلم جے راجپوری کا بیان نقل کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ مولانا "حیات جامی" میں رقمطراز ہیں:-

"یہ کتاب (مثنوی فتوح الحرمین) منشی نول کشور کے مطبع سے دوبار چھپ چکی ہے مگر مطبع والوں نے یہ غلطی کی ہے کہ اس کو حضرت شیخ محی الدین عبدالقادر جیلانی رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیف قرار دیا ہے اور غضب یہ کیا ہے کہ کتاب کے اندر جہاں جامی کا نام تھا۔ اسکو نکالنے کی کوشش کی ہے اور اس کی جگہ محیی بنا دیا ہے مگر دہلی کے مطبع مجتبائی نے اسے صحت کے ساتھ چھاپا ہے[1]"

بہرحال اہلِ علم کے لئے یہ ایک دلچسپ علمی موضوع ہے۔ اس سلسلہ میں اپنی تحقیقات و معلومات فرماکر دوسروں کو استفادہ کا موقع دیں۔

اس مختصر مضمون سے میرا مقصد مولانا جامی کی "مثنوی فتوح الحرمین" کے ایک قدیم قلمی نسخے کا تعارف ہے۔

---

[1] حیات جامی از مولانا اسلم جے راجپوری

قسط نمبر (۱۱)

ہندو تہذیب اور مسلمان

از: ڈاکٹر محمد عمر صاحب استاذ تاریخ جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی

دختر کشی[۱]

ایام جاہلیت میں عربوں میں یہ رسم جاری تھی کہ لڑکیوں کو زندہ درگور کر دیتے تھے[۲]
اخلاقی مصلح کی حیثیت سے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ بہت بڑا کارنامہ تھا کہ انھوں نے اس رسم کو مسلمانوں سے ہمیشہ ہمیشہ کے لئے دور کر دیا تھا[۳]۔ یہاں ہمیں اس بات سے کوئی بحث نہیں ہے کہ یہ رسم کب اور کس طرح وجود میں آئی۔ اور اس کے پس منظر میں کیا وجوہ کارفرما تھے۔ ہمیں تو صرف یہاں یہ بتانا مقصود ہے کہ اسلام کے عروج کے قبل عربوں میں اور دیگر قوموں میں یہ رسم جاری تھی اور اس پر عمل بھی ہوتا تھا۔

ہندوستان کی قدیم مذہبی اور دیگر کتب سے اس بات کی شہادتیں ملتی ہیں کہ اس ملک میں ہمیشہ سے لڑکی کی ولادت کو منحوس سمجھا جاتا تھا اور "حقیقت میں انیسویں صدی عیسوی کے ابتدائی زمانے تک ہندوستان میں لڑکیوں کو زندہ درگور کرنے کی رسم جاری تھی اور اس زمانے میں بھی کبھی کبھی ایسے واقعات سننے اور دیکھنے میں آتے ہیں۔ اس

---

[۱] دختر کشی کی رسم کے سلسلے میں تفصیلی معلومات کے لئے ملاحظہ ہو۔
JOHN WILSON: HISTORY OF THE SUPPRESSION OF INFANTICIDE IN WESTERN INDIA (BOMBAY)
BROWN, JOHN CAVE: INDIA INFANICIDE, ITS — FRIGM AND SUPPRESSION (LONDON 1857)

[۲] LEVY, 2: THE SOCIOLGY OF ISLAM, P.131

[۳] ENCYCLUFAEDIA OF RELIGION AND ETHICS VIII, P 876 B

رسم کی ابتداء ویدک کال سے ملتی ہے [1]

ہندوستانی مسلمانوں نے اس رسم کو کب اور کیوں کر اپنایا، اس بات کی کوئی شہادت تاریخ کی کتابوں میں نہیں ملتی۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ دیگر رسوم کی طرح وہ ہندو جنہوں نے اسلام قبول کر لیا تھا، مسلمان ہونے کے بعد بھی وہ اپنے خاندان اور قبیلہ کی تمام رسموں اور روایتوں پر عمل کرتے رہے۔ اور اس طرح دختر کشی کی رسم بھی مسلم سماج کا ایک عنصر بن گئی

مثلاً میرے ایک ساتھی مسلم راجپوت ہیں۔ ان کا گوت بیس ہے۔ ان کا خاندان انیسویں صدی کے اوائل میں مسلمان ہوا تھا۔ انھوں نے مجھے بتایا کہ مسلمان ہونے کے بعد بھی یہ رسم ان کے خاندان میں آج سے پانچویں پشت تک جاری تھی اب بند ہو گئی ہے۔ انھوں نے بتایا کہ لڑکی کی ولادت کے موقع پر پنڈت کو بلایا جاتا تھا۔ وہ جنم پتری بناتا تھا۔ اگر وہ کہہ دیتا تھا کہ یہ لڑکی بھاگوان ہے تو اسے زندہ چھوڑ دیا جاتا تھا۔ ورنہ اگر وہ اسے منحوس بتا دیتا تھا تو اس بچی کو اکا دکا دودھ پلا کر مار دیا جاتا تھا۔

مختصر یہ کہ اٹھارہویں صدی عیسوی میں ایسے شواہد دستیاب ہوتے ہیں۔ جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اس دور میں راجپوت مسلمانوں کے علاوہ دیگر مسلمانوں میں بھی دختر کشی کی رسم پائی جاتی تھی۔ اس فعل کا سبب معاشی تنگی اور غربت بتایا جاتا تھا۔ کیوں کہ وہ لوگ اپنی غربت کی وجہ سے نہ ان لڑکیوں کی پرورش ہی کر سکتے تھے اور نہ شادی بیاہ کے لئے جہیز کا انتظام۔ اس کام میں بیشتر عورتیں محرک ہوتی تھیں۔ مرزا مظہر جان جاناں اس بدعت کا قلع قمع کرنا چاہتے تھے۔ غالباً اس بات کی مذمت اور تبلیغ سے کام نہیں چل رہا تھا۔ لہٰذا عورتوں کو مرید کرتے وقت دیگر شرائط کے علاوہ ایک شرط وہ بھی لگاتے تھے اور عہد لیتے تھے کہ وہ اپنے بچوں کو زندہ درگور نہ کریں گی اور نہ ہی کسی بہانے سے کسی بچے کو جان سے ماریں گی۔ نعیم اللہ بہرائچی کا بیان ہے:

---

[1] ENCYCLOPAEDIA OF RELIGION AND ETHICS VOL. III, P.514 A

"کہ در بیعت نساء فرمودہ است نہی از قتل اولاد است کہ زناں ایشاں دختراں خود را می کشند، از جہت ترس فقر"۔ [۱]

بیگم میر حسن علی کے ایک بیان سے اس بات کی تصدیق ہو جاتی ہے کہ اٹھارویں اور انیسویں صدی عیسوی کے مسلمانوں میں دختر کشی کی رسم جڑ پکڑ چکی تھی۔ وہ لکھتی ہیں:

"ہندوستان کے مسلمانوں کی تاریخ کے ہر دور میں ایسی ہی دشواریوں کا مقابلہ کرنا پڑتا رہا ہے۔ اور تہذیب کے زیادہ تاریک ادوار میں لڑکیوں کی شادی اچھے گھرانوں میں ہونے کی رکاوٹوں نے گاؤں کے باشندوں اور جہلا کو راجپوتوں کی تقلید کرنے کی طرف مائل کیا۔ یعنی لڑکیوں کی زیادہ تعداد کو پیدا ہوتے ہی تباہ کر دینا"

انھوں نے آگے لکھا ہے کہ انیسویں صدی کے ابتدائی زمانہ میں لڑکی کی ولادت بددلی اور مایوسی کا باعث ہوتی تھی۔ جبکہ لڑکے کی پیدائش پر زنانہ محل خوشیوں اور جشن سے گونج اٹھتا تھا۔ [۲]

رسم جوہر [۳]

ٹوڈ نے لکھا ہے کہ جوہر کی یہ رسم ہندوستانیوں کی ایک بہت دہشت زدہ اور خوفناک رسم تھی۔ اور سندھ ندی کے مغرب میں بھی سکندر اعظم (یہ حملہ ۳۲۶ ق م (قبل مسیح میں ہوا تھا) کے زمانے سے پائی جاتی تھی۔ جنگ میں ہزیمت خوردہ یا شہر پر فاتح کا قبضہ ہونے کی صورت میں اپنے خاندان کے افراد کو جان سے مار ڈالنے کی یہ رسم تھی۔ اور بالخصوص راجپوتوں میں پائی جاتی تھی۔ سجان رائے بھنڈاری نے ہندوؤں کے متعلق لکھا ہے۔

"اکثر از کوہستانی کہ از جادہ اطاعت حکام انحراف می ورزند، ہنگام محاربہ چندی از معتبران را بر زنان خود ہا می گزارند۔ اگر حکام غالب می آیند و ایں مردم را امید زندگی منقطع می شود آں معتمدان سنگین دل عورات را بشمشیر حمیت می گذرانند یا در آتش

---

[۱] معمولات مظہری (نظامی پریس کانپور، ۱۲۷۵ھ) ص ۴۲

[۲] OBSERVATIONS ETC. I, PP 349-350

[۳] TOD: RAJASTHAN: I, CHAPT: XXIV. 409 نیز تاریخ فرشتہ (انگریزی ترجمہ) ج ۲ ص ۹۰

غیرت خاکستر می سازند وایں پردہ گیان ناموس دوست درغایت ثبات وقرار بلا اکراہ وکشادہ پیشانی نقد جان نثار کنند وایں امر را جوہر گویند"[1]

اٹھارہویں صدی میں ایسی مثالیں ملتی ہیں کہ بڑے وقت میں ہندوؤں نے اس رسم پر عمل کیا۔ احمد شاہ ابدالی کے ایک حملے کے موقع پر بقول قدرت اللہ قاسم، خوب چند ذکا نے اپنی مستورات کے ساتھ یہی کیا تھا۔ وہ رقمطراز ہے:۔

"درافراط تفریطے کہ بہنگامہ افاغنہ ابدالی بحضرت دہلی روداد اکثر از نباکانش بہ (پاسِ ناموس عیال خود) ما جوہر نمودہ خود بمعرض ہلاک درآمدند و بعضے از نسوان بلحاظ عصمت بچاہ افتادہ جاں بجاں بخش دادند۔"[2]

اپنے خاندان کی عزت و ناموس اور عورتوں کی عصمت کے تحفظ کے لئے مسلمان بھی بڑے وقتوں میں جوہر کو آخری حربہ سمجھتے تھے۔ ایک موقع پر مرزا نجف نے سعادت خاں کو یہ ہدایت کی ".. تم جاؤ اور حرم سرا کے دروازے پر قیام کرو۔ جیسے ہی تم کو یہ خبر ملے کہ میدان جنگ میں مجھے شہادت نصیب ہو گئی تو محل کے تمام چھوٹے اور بڑے افراد کے ساتھ جوہر کی رسم ادا کرنا اور باعزت و ناموس بہشت کا سفر اختیار کرنا"[3]

جب سکھوں نے سہارنپور پر حملہ کیا تھا تو بہت سی مسلمان عورتوں نے اپنی عزت اور عصمت کو بچانے کی غرض سے کنوؤں میں گر کر جانیں دے دی تھیں[4]۔ احمد شاہ ابدالی کے دہلی پر حملوں کے موقعوں پر اہل غیرت مسلمانوں نے زہر پی کر یا کسی دوسرے مہلک ہتھیار سے اپنے آپ کو ہلاک کر ڈالا تھا[5]۔ عام طور پر پہلے مرد عورتوں کو ختم کرتے تھے اور پھر وہ خودکشی کرتے تھے[6]۔

---

[1] خلاصۃ التواریخ ص ۲۶۔ نیز ملاحظہ ہو۔ حدیقۃ الاقالیم ص ۳۵ [2] قدرت اللہ قاسم مجموعۂ نغز۔ ج اول ص ۲۵۹ ۔ ... [3] بہارستانِ غائبی (انگریزی) ج۔ ص ۳۲۹۔ ۳۳۰ ج ۲ ص ۵۹۴۔ ۵۹۵ [4] LATE MUGHALS, I, P. 101

[5] آزاد بلگرامی نے لکھا ہے: "اہل غیرت خود را بہ سم وسلاح ہلاک کردند" خزانۂ عامرہ ص ۹۹

[6] بہارستانِ غائبی (انگریزی) ج ۱۔ ص ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۰

تبصرے

گولکنڈہ کے عربی شعرا (انگریزی) از پروفیسر عبدالمعید خاں تقطیع کلاں ضخامت ۱۹۲ صفحات ٹائپ جلی اور روشن قیمت مجلد ۵۰/۷ پتہ بمبئی یونیورسٹی فورٹ بمبئی ۱ء

دکن میں جو اسلامی سلطنتیں قائم ہوئیں ان میں ایک مشترک خصوصیت یہ پائی جاتی کہ وہ علم و فن کی بڑی قدرداں اور سرپرست تھیں چنانچہ گولکنڈہ کا قطب شاہی خاندان جو تقریباً دو سو برس تک (سولھویں سے سترھویں صدی کے آخر تک) سریر آرائے حکومت رہا وہ بھی اس سے مستثنیٰ نہیں تھا۔ ارباب علم و ادب کی قدر افزائی اور سرپرستی تو سب ہی بادشاہوں کا شیوہ تھا۔ اس کے علاوہ بعض بعض بادشاہ خود بھی بلند پایہ شاعر یا عالم تھے۔ چنانچہ سلطان محمد قلی قطب شاہ اردو اور فارسی کے نغز گو شاعر کی حیثیت سے آج تک معروف اور مشہور ہے۔ اسی خاندان نے شعر و ادب اور مذہب و تصوف کے میدان میں جو نمایاں خدمات انجام دی ہیں۔ وہ محققین و مصنفینِ اردو کی مساعی کے صدقہ میں، دقف عام ہو چکی ہیں۔ لیکن اسی خاندان نے عربی زبان و ادب اور اس کی شاعری کے ارتقار میں جو اہم حصہ لیا ہے وہ بجز دو چار کتابوں کے گوشہ گمنامی میں پڑا ہوا تھا۔ اسی بنا پر پروفیسر عبدالمعید خاں صاحب کا شکر گذار ہونا چاہئے کہ موصوف نے بڑی محنت اور کاوش سے مواد جمع کر کے اس موضوع پر بمبئی یونیورسٹی میں چھ توسیعی خطبات پڑھے جو زیر تبصرہ کتاب کی صورت میں یکجا شائع کر دیے گئے ہیں۔ ان میں پہلے بطور مقدمہ ان علائق و روابط کو بیان کیا گیا ہے جو عربوں اور یہاں کے راجاؤں کے درمیان تھے اور جن کی وجہ سے سواحل مالابار میں عربوں کی مستقل آبادیاں قائم ہوئیں اور انھوں نے سرزمین ہند کو تہذیبی ثقافتی بلکہ مذہبی اور لسانی طور پر بھی بہت متاثر کیا۔ اس تمہید کے بعد شاہان گولکنڈہ کی علمی و ادبی سرپرستی اور عرب ممالک سے آکر جو شعرا اور ادبار یہاں آبسے تھے ان کے شعری کارناموں کا بہت مفصل تذکرہ ہے۔ عربی اشعار کے ساتھ ان کا انگریزی ترجمہ بھی دے دیا گیا ہے۔ اور ہر شاعر کے کلام اور اس کے فن پر مختصر تبصرہ اور اظہار خیال بھی کیا گیا۔

ہے۔ آخر میں اسمار و اعلام شعراو امکنہ اور ماخذ اور قوافی کی فہرستیں بھی ہیں۔ غرض کہ کتاب کے مفید
اور معلومات افزا ہونے میں شبہ نہیں۔ البتہ بعض باتیں کھٹکتی ہیں ان کا ذکر بھی ضروری ہے (۱) صفحہ ۲۸ پر
ایک فارسی عبارت ہے: "کہ در سنۂ مذکور بعالم بقا روان گردیدہ اند" ڈاکٹر صاحب نے "قاروان"
کو ایک شہر کا نام سمجھ کر اس کا ترجمہ یہ کیا ہے۔ "WHO HAD COME TO KARWAN IN
THAT YEAR" حالانکہ اس کا صحیح ترجمہ یہ ہوگا: WHO HAD GONE TO THE WORLD OF
ETERNITY DURING THAT YEAR (۲) سید احمد صاحب کے ہندوستان میں آنے اور عبداللہ قطب شاہ
سے وابستہ ہونے کا سن سنہ ۱۰۵۵ء بتایا گیا ہے۔ اگر یہ صحیح ہے تو پھر شیخ بن احمد حسن کی وفات سنہ ۱۰۵۰ھ میں
ہوئی ہے۔ اور سید حسن بن شدقان جن کی وفات سنہ ۱۰۴۹ھ میں ہو چکی تھی (ص ۷۵) سید احمد کے متعلقین و
وابستگان دربار میں سے کیونکر ہو سکتے ہیں (ص ۵۹) (۳) ص ۵۳ پر سید احمد کی عشقیہ نظم کے جو چند
اشعار نقل کئے گئے ہیں ان میں قدیم اردو غزلوں کی طرح یہ ایک عجیب شتر گربگی پائی جاتی ہے کہ معشوق
کے اوصاف وہ بیان کئے ہیں جو عورت ہی کے ہو سکتے ہیں۔ مثلاً پستان کا ابھرا ہوا ہونا (کاعب ظہل ۵)
لیکن لطف یہ ہے کہ اس کے باوجود ضمیر ہر جگہ مذکر کی لائی گئی ہے — ہمارے نزدیک یہ فارسی کے اثرات کا نتیجہ
ہے — اس شتر گربگی کی وجہ سے فاضل مصنف بھی گڑبڑا گئے ہیں۔ چنانچہ پہلے شعر کا انگریزی ترجمہ ضمیر مذکر
(HIS) کے ساتھ کیا ہے اور باقی اشعار کا ترجمہ ضمیر مونث (SHE ; HER) کے ساتھ کیا ہے۔ حالانکہ اصل
میں ہر جگہ ضمیر مذکر ہی ہے (۴) ص ۵۷ پر دوسری نظم کو بحر طویل میں بتایا گیا ہے حالانکہ وہ بحر کامل میں ہے

عربی: تمام زبانوں کا سرچشمہ (انگریزی) از جناب محمد احمد مظہر صاحب تقطیع کلاں ضخامت
۱۳۱ صفحات کاغذ اور ٹائپ اعلیٰ قیمت ۱/۲۵ پتہ:۔ ریویو آف ریلیجنز۔ ربوہ (مغربی پاکستان)

ہماری بعض مذہبی اور ادبی کتابوں میں اس قسم کے دعوے پائے جاتے ہیں کہ عربی زبان دنیا کی
پہلی اور سب سے پرانی زبان ہے۔ حضرت آدم کی زبان بھی یہی تھی۔ یہاں تک کہ وہ اشعار بھی نقل
کرتے ہیں جو حضرت آدم نے بیٹے کے مرثیہ میں کہے تھے۔ پھر یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اہل جنت کی زبان
بھی عربی ہوگی۔ خیر! جنت کا معاملہ تو ایک دوسرے عالم کا ہی ہے۔ اس کی نسبت کیا کہا جا سکتا ہے

البتہ عربی زبان کے متعلق اور جو دعاوی ہیں وہ قطعاً بے بنیاد ہیں۔ اور علمی طور پر ان میں کوئی اصلیت نہیں ہے لیکن عجیب بات ہے کہ اب زیر تبصرہ کتاب میں تعلیم جدید کے ایک فاضل نے بھی دعویٰ کیا ہے اور اس کو ثابت کرنے کے لئے انھوں پہلے وضع لغت کے جتنے جدید نظریات ہیں ان کی تردید و تغلیط کرکے یہ بتایا ہے کہ زبان الہامی چیز ہے۔ قدرت نے جب انسان اور اس کے ضروریات زندگی کو پیدا کیا اور اس کو مدنی الطبع بنایا تو یہ کیونکر ممکن ہے کہ اسے زبان نہ سکھائی ہو۔ اور وہ زبان یقیناً عربی تھی اور وہ عالمگیر ہے اور سب زبانوں سے بہتر بھی ہے۔ غرض کہ ان سب امور پر گفتگو کرنے کے بعد مصنف نے دو مستقل ابواب میں علم الاصوات کے قواعد وضوابط کی روشنی میں یہ بتایا ہے کہ دو تین زبانوں کو مستثنیٰ کرکے سب زبانوں کے حروف تہجی کی اصل عربی زبان کے حروف تہجی ہی ہیں۔ اور پھر اس دعویٰ کے ثبوت میں انھوں نے انگریزی۔ فرانسیسی۔ جرمن۔ اسپینی۔ لاطینی۔ یونانی۔ روسی۔ فارسی۔ سنسکرت۔ ہندی اور چینی ان سب زبانوں کے الفاظ کی طویل طویل فہرستیں دے کر یہ بتایا ہے کہ یہ سب الفاظ عربی کے کن کن الفاظ سے ماخوذ ہیں۔ اب لسانیات کا علم بہت ترقی کر چکا ہے۔ اس لئے ہم نہیں کہہ سکتے کہ اس فن کے ماہرین کے نزدیک مصنف کے نظریے کی کیا اہمیت ہوگی۔ لیکن اس میں شبہ نہیں کہ اس کتاب سے اندازہ ہوتا ہے کہ موصوف نے اس موضوع پر عرصہ تک کافی غور و خوض کیا اور بڑی محنت سے کتاب کے لئے مواد جمع کیا ہے۔ جن حضرات کو اس کا ذوق ہو انہیں اس کا مطالعہ کرنا چاہئے۔

مصر میں آزاد قومیت (انگریزی) از۔ ڈاکٹر ظہیر مسعود قریشی تقطیع متوسط ضخامت ۲۴۵ صفحات کاغذ اور طباعت اعلیٰ قیمت ۔/۳۰ پتہ:۔ ادارۂ پبلیکیشنز نمبر ۱۰۰ اسٹیا محل۔ دہلی۔ ۶

یہ کتاب مصر کی وفد پارٹی جس کے بانی اور لیڈر سعد زاغلول تھے اور ان کے نحاس پاشا اس کے قائد ہوئے۔ اس کی نہایت واضح اور مکمل تاریخ ہے۔ اس پارٹی کی مدتِ حیات اگرچہ صرف بتیس برس (از ۱۹۱۹ تا ۱۹۵۲) ہے۔ اور اگرچہ اس پارٹی میں کچھ خرابیاں اور کمزوریاں بھی تھیں لیکن برطانوی اثر و اقتدار سے مصر کی آزادی، شہنشاہیت کے خاتمہ اور قومی حکومت کے قیام میں اس پارٹی کی جو عظیم الشان خدمات ہیں۔ ان کے تذکرہ کے بغیر مصر کی تاریخ جدید کی کوئی داستان مکمل نہیں

ہو سکتی۔ لائق مصنف جو دہلی یونیورسٹی میں پولٹیکل سائنس کے لائق اور فاضل استاذ ہیں انھوں نے نو ابواب میں اس پارٹی کے عروج وزوال کی داستان، عربی، انگریزی، فرانسیسی یہانتک کہ بعض روسی اور اطالوی ماخذ کی روشنی میں بڑی جامعیت اور قابلیت سے سنائی ہے۔ آخر میں وفد پارٹی کے دستور۔ پارٹی کی قیادت اور انتخابات میں پارٹی کی حیثیت سے متعلق تین ضمیمے ہیں جو بجائے خود مفید اور معلومات افزا ہیں۔ آخر میں مآخذ اور اسماء و اعلام کی فہرست ہے۔ غرض کہ کتاب اپنے موضوع پر بڑی جامع۔ مکمل اور مستند ہے اور سیاسیات کا کوئی طالب علم اس سے بے نیاز نہیں ہو سکتا۔

JANUARY 1969

سالانہ قیمت دس روپے

فی پرچہ ایک روپیہ

طابع مولوی محمد ظفر احمد پرنٹر و پبلشر نے الجمعیۃ پریس دہلی میں طبع کرا کر دفتر برہان دہلی سے شائع کیا

ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی و دینی ماہنامہ

بُرہان

مُرتّبہ

سعید احمد اکبرآبادی

مکمل لغات القرآن

(چھ جلدوں میں)

قرآنِ کریم کے الفاظ کی شرح اور اُس کے معانی و مطالب کے حل کرنے اور سمجھنے کے لئے اُردو میں اس سے بہتر اور جامع کوئی لُغت آج تک شائع نہیں ہوئی. اس عظیم الشان کتاب میں الفاظِ قرآن کی مکمل اور دلپذیر تشریح کے ساتھ تمام متعلقہ بحثوں کی تفصیل بھی ہے۔ ایک مُدرّس اس کتاب کو پڑھ کر قرآن مجید کا درس دے سکتا ہے اور ایک عام اُردو خواں اس کے مطالعہ سے نہ صرف قرآن شریف کا ترجمہ بہت اچھی طرح کرسکتا ہے بلکہ اس کے مضامین کو بھی بخوبی سمجھ سکتا ہے اور اہلِ علم و تحقیق کے لئے اس کے علمی مباحث لائق مطالعہ ہیں "لغات قرآن" کے ساتھ الفاظِ قرآن کی مکمل اور آسان فہرست بھی دی گئی ہے. جس سے ایک لفظ کو دیکھ کر تمام لفظوں کے حوالے بڑی سہولت سے نکالے جاسکتے ہیں۔ "مکمل لغات قرآن" اپنے انداز کی لاجواب کتاب ہے جس کے بعد اس موضوع پر کسی دوسری کتاب کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

جلد اوّل	صفحات	۳۳۴	بڑی تقطیع	غیر مجلد	پانچ روپے	مجلّد	چھ روپے
جلد دوم	"	۳۳۶	"	"	پانچ روپے	"	چھ روپے
جلد سوم	"	۳۳۲	"	"	پانچ روپے	"	چھ روپے
جلد چہارم	"	۳۸۶	"	"	چھ روپے	"	سات روپے
جلد پنجم	"	۵۰۰	"	"	آٹھ روپے	"	نو روپے
جلد ششم	"	۲۲۴	"	"	پانچ روپے	"	چھ روپے

(پُوری کتاب کے مجموعی صفحات ۲۲۱۲)

مکتبہ بُرہان. اُردو بازار. جامع مسجد، دہلی

برہان

جلد ۶۲ | ذیقعدہ ۱۳۸۸ھ مطابق فروری ۱۹۶۹ء | شمارہ ۲

فہرست مضامین

نظرات

آج کل ہمارے ملک کی متعدد ریاستوں میں وسط مدتی انتخابات کا بہت زور ہے مختلف
پارٹیوں کے لیڈران ریاستوں میں طوفانی دورہ کر رہے اور تقریریں کر رہے ہیں۔ جن سنگھ کو
غالباً مسلمانوں کے ووٹوں کی طرف سے مکمل مایوسی ہے۔ اور مسلمانوں کے علاوہ دوسری
اقلیتوں سے بھی اس کو کچھ زیادہ توقعات نہیں ہیں۔ اب اسے جو کچھ امید ہوسکتی ہے اکثریت کے
فرقہ ہی سے ہوسکتی ہے اور اکثریت کو اپنا حامی اور ہمنوا بنانے کے لئے اسے ضروری معلوم ہوا
کہ ہندو تہذیب اور ہندو فلسفہ و مذہب کے گن گائے۔ ظاہر ہے یہ چیز بذات خود بری اور
قابل اعتراض نہیں ہے لیکن جن سنگھ کے فلسفہ میں ہندو اس وقت تک سیکولر جماعتوں کے مخالف
اور اس کے حامی بن ہی نہیں سکتے جب تک کہ ہندوؤں کے دلوں میں اسلام اور مسلمانوں کے
خلاف نفرت اور دشمنی کے بیج نہ بوئے جائیں۔ چنانچہ جن علاقوں میں مسلمانوں کی تعداد اچھی
خاصی ہے ان میں خصوصاً اور یوں بھی عموماً جن سنگھی لیڈروں کی کوئی تقریر ایسی نہیں ہے
جس میں انھوں نے مسلمانوں کے خلاف زہر افشانی کرکے اکثریت کے دل و دماغ کو مسموم کرنے
کی کوشش نہ کی ہو۔ چنانچہ ابھی پچھلے دنوں اسی جماعت کے ایک نہایت ذمہ دار اور ممتاز لیڈر
نے علی گڑھ میں جو تقریر کی ہے اس میں کوئی بڑے سے بڑا الزام ایسا نہیں ہے جو مسلمانوں پر
اور خصوصاً مسلم یونیورسٹی پر نہ لگایا ہو اور کوئی جلی کٹی بات ایسی نہیں ہے جو انہیں نہ سنائی گئی ہو۔

لیکن قدرت کے انتظامات بھی عجیب و غریب ہیں، جن سنگھی رہنما کی اس تقریر کے چند روز بعد
ہی ۲۰ جنوری کو فیڈرل کورٹ کے سابق چیف جسٹس اور بمبئی یونیورسٹی کے موجودہ وائس چانسلر
گجندر گڈکر نے مسلم یونیورسٹی کنووکیشن میں جو تقریر کی اس نے جن سنگھی لیڈر کے دروغ بے فروغ
کے تار و پود بکھیر کر رکھ دیئے۔ ڈاکٹر صاحب موصوف نے مسلم یونیورسٹی کے متعلق بڑی صفائی
اور وضاحت سے جو کچھ فرمایا ہے وہ زیادہ سے زیادہ ہے جو آج کل ملک کی کسی بھی یونیورسٹی
کی توصیف و تحسین میں کہا جاسکتا ہے، اس سے زیادہ کیا ہوسکتا ہے کہ فاضل مقرر نے ملک

کی دوسری یونیورسٹیوں سے موازنہ کرتے ہوئے مسلم یونیورسٹی میں نظم وضبط اور ڈسپلن کی بڑی تعریف
کی۔ یہاں مختلف المذہب، ملکی اور غیر ملکی طلبا جس محبت اور یگانگت کے ساتھ رہتے ہیں اسکو
انھوں نے سیکولرزم کا نہایت خوشگوار نمونہ قرار دیا۔ اور فرمایا کہ "اگر ملک میں کوئی یونیورسٹی خودمختاری
AUTO NO MY کی مستحق ہے تو وہ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی ہے"۔ اب جن سنگھ اپنے گریبان میں
منھ ڈال کر دیکھے: "زشتی روی سے تری آئینہ ہے رسوا تیرا"

افسوس ہے پچھلے دنوں مولانا اقاء اللہ صاحب عثمانی کا ان کے وطن پانی پت میں انتقال
ہوگیا۔ عمر اگرچہ اسّی برس سے زیادہ تھی لیکن قویٰ اچھے تھے۔ شب کے آخری حصہ میں ان پر دل کا دورہ
پڑا اور صبح تک مرغِ روح قفسِ عنصری سے پرواز کرگیا۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔ مولانا تحریکِ خلافت
اور پھر تحریکِ آزادی دونوں کے ممتاز زعما میں تھے اور اس جرم میں عمر کے سات برس قید وبند کی
سختیاں برداشت کرچکے تھے۔ ان کا ساجری، بے خوف اور بے لوث ہونا سخت مشکل ہے ستمبر ۱۹۴۷ء
کا تصور کیجئے۔ ملک کو تقسیم ہوئے ابھی دو ہفتے ہوئے ہیں پورا مشرقی پنجاب قتل وغارت گری کی آگ
میں جل رہا ہے اور پانی پت بھی اس سے مستثنیٰ نہیں مسلمان قافلہ در قافلہ روانہ ہو رہے ہیں یہانتک
کہ شام آئی جب کہ پورے پانی پت میں صرف ایک مولانا تنہا مسلمان رہ گئے۔ عزم واستقلال اور
پھر مخلصانہ خدمتِ خلق کا نتیجہ یہ ہوا کہ جو لوگ مسلمان کی صورت تک دیکھنے کے روادار نہ تھے وہ بھی
مولانا کے گرویدہ اور خدمت گذار ہوگئے۔ طبعاً نہایت شگفتہ مزاج اور عملاً بڑے عابد ومرتاض تھے۔
مجھ پر ہمیشہ بڑی شفقت فرماتے تھے۔ چند برس ہوئے علی گڑھ اپنی آنکھ بنوانے کی غرض سے آئے ہوئے تھے
اور اپنے ایک عزیز کے ہاں مقیم تھے۔ میں حاضر ہوا تو حسب معمول غیر معمولی شفقت بزرگانہ کیساتھ پیش آئے۔
اور جب چارپائی پر وہ بیٹھے تھے میں اس کی پائینتی کی جانب بیٹھنے لگا تو فرمایا کہ یہ ہرگز نہیں ہوگا اور ہاتھ پکڑ
کر زبردستی سرہانے بٹھایا۔ میں نے عرض کیا حضرت! آج یہ خلاف معمول اس درجہ تکلف کیوں، جھک کر جواب دیا
"ہوں! تمہاری کتاب صدیق اکبرؓ اللہ کے ہاں مقبول ہوگئی ہے اور یہ مجھے خواب میں دکھایا گیا ہے تو کیا اب
بھی میں تمہاری تعظیم نہیں کروں گا"۔ اللہ اللہ! اب ایسے بزرگ اور سلف صالحین کے صحیح نمونہ کہاں
ملیں گے۔ اللہ تعالیٰ ان کو ... جنت نصیب فرمائے۔ آمین۔

افسوس! گذشتہ مہینہ ہمارے شبستان دار العلوم دیوبند کے دو اور روشن چراغ بجھ گئے
مولانا مفتی محمود احمد صاحب نانوتوی نانوتہ کے ایک اعلیٰ اور شریف خاندان کے فرد فرید تھے۔ تعلیم
دیوبند میں پائی تھی اولاً حضرت شیخ الہند اور پھر حضرت الاستاذ مولانا محمد انور شاہ الکشمیری سے خاص
استفادہ کیا اور ان سے تلمذ خصوصی کا تعلق رکھتے تھے۔ علم وفن کی پختہ استعداد و زہد و ورع اور اخلاق
فاضلہ یہ تینوں اوصاف بزرگان دیوبند کے امتیازی کمالات تھے مفتی صاحب بھی انکے جامع تھے۔
لیکن انھوں نے فقہ اور حدیث کو اپنا خاص فن بنالیا تھا اور ان میں ان کی نظر بڑی دقیق اور
غامض تھی۔ ایک عرصہ سے اجین میں قیام پذیر تھے۔ وہاں کی مسلم اور غیر مسلم آبادی کو انھوں نے
اپنے علم و فضل اور کردار سے کس درجہ عقیدتمند بنالیا تھا اس کا اندازہ اس سے ہوگا کہ جب ان کا
جنازہ اٹھا ہے تو تنگیٔ وقت کے باوجود کم وبیش پندرہ ہزار آدمی انکے جلوس میں تھے اور ان میں
جن سنگھی بھی تھے۔ دار العلوم کی مجلس شوریٰ کے دیرینہ رکن تھے اور اس کی ہر ممکن خدمت کو اپنا
فرض سمجھتے تھے۔ حضرت شاہ صاحب سے عقیدت کیا انکے نام کے عاشق تھے۔ مجلس میں جب کبھی حضرت
الاستاذ کا ذکر چھڑ جاتا تو دوسروں کی باتیں بڑی توجہ اور دلچسپی سے سنتے اور پھر جب خود بولنا
شروع کرتے تو عالم ہی عجیب ہوتا جسکو سنکر دل و دماغ دونوں روشن ہوجاتے تھے۔ رحمہ اللہ رحمۃً واسعۃً

قاری حفظ الرحمٰن صاحب کم وبیش تیس برس سے دار العلوم دیوبند میں درسِ تجوید وقراءت کی
خدمت انجام دے رہے تھے اب ادھر ایک عرصہ سے اس شعبہ کے صدر تھے انڈوپاک کے قراء میں انکی
شخصیت بڑی ممتاز اور نمایاں تھی۔ چنانچہ عام طور پر انہیں شیخ القراء کہا جاتا تھا اور واقعی وہ اسکے
مستحق تھے۔ فن میں مہارت وبصیرت کے علاوہ قدرت نے آواز بھی ایسی پرسوز وگداز دی تھی
کہ جہاں کہیں پڑھتے تھے معلوم ہوتا تھا کہ لحنِ داودی کے نغمے برس رہے ہیں اور فضا سرتاپا سماعت
بن گئی ہے۔ فالج میں کئی برس سے مبتلا تھے لیکن کام چل رہا تھا۔ آخر وقت موعود بھی آپہنچا اور
ربابِ ہستی بے نغمہ وصوت ہوگیا۔ اللہ تعالیٰ ان کی قبر ٹھنڈی رکھے اور مغفرت وبخشش کی نعمتوں
سے نوازے۔

قاموس الوفیات لاعیان الاسلام

(جناب ابو النصر محمد خالدی عثمانیہ یونیورسٹی حیدر آباد)

(سلسلہ کیلئے ملاحظہ ہو "برہان" مئی ۶۷ء)

اخبار اصبہان میں صرف ان محدثوں کے اجمالی تذکرے ہیں جن کا تعلق کسی نہ کسی حیثیت سے شہر اصفہان سے رہا ہے۔ خواہ یہ تعلق کتنا ہی عارضی یا بالواسطہ ہی کیوں نہ ہو اس میں لفظ احمد کو دوسرے اسماء سے مقدم رکھا گیا ہے۔ بعد میں اصحاب تذکرہ کے ناموں میں ردیف واری ترتیب ہے لیکن یہ ترتیب باعتبار حروف تہجی نہیں ہے مثلاً ہائے ہوز کے بعد لام، اسی طرح ردیف میں کسی اسم کے دوسرے حرف کی ہجائی ترتیب بھی ملحوظ نہیں رکھی گئی مثلاً موسیٰ کے بعد محمود یا پہلے عمر بعد میں عبداللہ۔ اصحاب تذکرہ کے آب وجد میں بھی کسی قسم کی کوئی ترتیب تو بالکل ہی نہیں ہے۔

موجودہ فہرست بالکل عصری قاموسوں کی ترتیب کے مطابق تیار کی گئی ہے جس طرح آجکل ہم سنہ بچاسی لکھ دیتے ہیں اور قاری فوراً سنہ ایک ہزار تین سو بچاسی سمجھ جاتا ہے اس طرح ابونعیم نے اکثر جگہ تیسری صدی کا سیکڑہ نہیں بتایا صرف اکائی و دہائی ہی بتائی ہے۔ ہم نے ایسے سیکڑہ کو ہر جگہ قوس میں رکھا ہے کیونکہ دوسرے معتبر مصدر سے دیئے ہوئے سنہ کی توثیق ہونے تک یہ شاید مشتبہ رہیں۔

اس تذکرہ میں جملہ ایک ہزار آٹھ سو دس تراجم ہیں لیکن سنین وفات صرف چھ سو گیارہ اشخاص ہی کے دیئے گئے ہیں۔ مرتب کتاب نے اصحاب تذکرہ کے ناموں کی ایک کام چلاؤ فہرست ہر جزو کے آخر میں دے دی ہے جو صاحب اصل کتاب سے رجوع کرنا چاہیں وہ پہلے اس سے استفادہ کریں ورنہ ناموں کی

تلاش میں اچھی خاصی دشواری ہوگی۔ فقط

ا

۱ ابان بن ابی الخصیب شہاب، ابو احمد — سنتہ ثمان وخمسین ومائتین ۲۵۸

۲ ابا بن محلد بن ابان البزاز، ابو الحسن — سنتہ تسع وتسعین ومائتین ۲۹۹

۳ ابراہیم بن ابان رُستہ — سنتہ تسع وثلاثین وثلاث مائتہ ۳۳۹

۴ ابراہیم بن احمد النقاش، ابو اسحاق — سنتہ احدی وثمانین ومائتین ۲۸۱

۵ ابراہیم بن اسحاق بن ابراہیم بن صالح بن زیاد العقیلی، ابو اسحاق

سنتہ ثمان واربعین ومائتین ۲۴۸

۶ ابراہیم بن ادرمہ بن سیادش بن فروخ المفید، ابو اسحاق

بعد السبعین والمائتین او احدی واربعین ومائتین ۲۷۰ کے بعد یا ۲۴۱

۷ ابراہیم بن جعفر بن محمد بن سعید الاشعری، ابو اسحاق — اربع وتسعین (وثلاث مائتہ) ۳۹۴

۸ ابراہیم بن الحجاج الاسبھری، ابو اسحاق — قبل الخمسین ومائتین ۲۵۰ سے پہلے

۹ ابراہیم بن سعدان بن ابراہیم، ابو سعید — اربع وثمانین (وثلاث مائتہ) ۳۸۴

۱۰ ابراہیم بن سندی بن علی بن بہرام، ابو اسحاق — رمضان سنتہ عشرین وثلاث مائتہ ۹-۳۲۰

۱۱ ابراہیم بن صالح الانجذانی — سنتہ ست وثمانین ومائتین ۲۸۶

۱۲ ابراہیم بن عامر بن ابراہیم بن واقد بن عبداللہ الاشعری، ابو اسحاق

سنتہ ستین ومائتین ۲۶۰

۱۳ ابراہیم بن عبداللہ بن محمد بن خرشید التاجر، ابو اسحاق — صفر سنتہ اربع مائتہ ۲-۴۰۰

۱۴ ابراہیم بن عبداللہ بن سعدان، ابو اسحاق — اربع وتسعین (وثلاث مائتہ) ۳۹۴

۱۵ ابراہیم بن عمر بن حفص بن معدان الجروانی — احدی وخمسین (وثلاث مائتہ) ۳۵۱

۱۶ ابراہیم بن عون بن راشد السعدی، ابو اسحاق — بعد سنتہ اربع واربعین ومائتین ۲۴۴ کے بعد

۱۷ ابراہیم بن عیسی الزاہد، ابو اسحاق
سنة سبع واربعین و مائتین ۲۴۷

۱۸ ابراہیم بن فہد بن حکیم بن ماہان، ابو اسحاق

سنة اثنین وثمانین ومائتین او خمس وسبعین ومائتین ۲۷۵ یا ۲۸۲

۱۹ ابراہیم بن قرۃ الاسدی الاصم
سنة عشرہ مائتین ۲۱۰

۲۰ ابراہیم بن محمد بن ابراہیم الوراق القراد، ابو اسحاق

قبل الستین (وثلاث مائة) ۳۶۰ سے پہلے

۲۱ ابراہیم بن محمد بن ابراہیم، الرخاعی، ابو اسحاق

سنة سبع واربعین وثلاث مائة ۳۴۷

۲۲ ابراہیم بن محمد بن ابی یحیی الاسلمی
سنة اربع وثمانین ومائة ۱۸۴

۲۳ ابراہیم بن محمد بن الحارث بن میمون، ابن نائلہ، ابو اسحاق

احدی وتسعین (وثلاث مائة) ۳۹۱

۲۴ ابراہیم بن محمد بن الحسن بن ابی الحسن، ابن متویہ، ابو اسحاق

جمادی الآخرۃ سنة اثنین وثلاث مائة ۶-۳۰۲

۲۵ ابراہیم بن محمد بن حمزہ بن عمارۃ، ابو اسحاق

لسبع خلون من رمضان سنة ثلاثة وخمسین وثلاث مائة ۹-۳۵۳-۷

۲۶ ابراہیم بن محمد بن عامر التاجر، ابو اسحاق
سنة تسع وثمانین وثلاث مائة ۳۸۹

۲۷ ابراہیم بن محمد بن الفاخر بن محمد بن یحیی، ابو اسحاق

ربیع الآخر سنة ثمان وخمسین وثلاث مائة ۴-۳۵۸

۲۸ ابراہیم بن محمد بن مالک، ابو اسحاق، ابن ماہویہ

سنة اربع وثلاث مائة ۳۰۴

۲۹ ابراہیم بن محمد بن موسی الوکیل الباقلانی، ابو اسحاق
بعد ستین وثلاث مائة ۳۶۰ کے بعد

۳۰ ابراہیم بن محمد بن یحییٰ بن مندہ، ابواسحاق رمضان سنۃ عشرین وثلاث مائۃ ۳۲۰

۳۱ ابراہیم بن معمر بن شریس الجوزدانی، ابواسحاق

سنۃ اربع وستین (وثلاث مائۃ) ۳۶۴

۳۲ ابراہیم بن میمون، الصائغ سنۃ احدی وثلاثین و مائۃ ۱۳۱

۳۳ ابراہیم بن یوسف الفقیہ سنۃ سبع وستین ومائتین ۲۶۷

۳۴ احمد بن ابراہیم الباب الکوسکی سنۃ ثمان وسبعین ومائتین ۲۷۸

۳۵ احمد بن ابراہیم الکیال المؤدب، ابوعبداللہ

سنۃ اربع واربعین وثلاث مائۃ ۳۴۴

۳۶ احمد بن ابراہیم بن ابی یحییٰ یزید بن عبداللہ الباہلی المکتب، ابوالعباس

ربیع الاول سنۃ اربع وثلاث مائۃ ۳-۳۰۴

۳۷ احمد بن ابراہیم بن سلیمان العسال ابوجعفر

سنۃ اثنتین وثمانین ومائتین ۲۸۲

۳۸ احمد بن ابراہیم بن عبداللہ بن راشد، ابوجعفر

قبل الستین (وثلاث مائۃ) ۳۶۰ سے پہلے

۳۹ احمد بن ابراہیم بن عبداللہ بن کیسان الثقفی، ابوبکر

سنۃ احدی وتسعین ومائتین ۲۹۱

۴۰ احمد بن ابراہیم بن مندہ، ابوسعد سنۃ احدی وخمسین وثلاث مائۃ ۳۵۱

۴۱ احمد بن ابراہیم بن یوسف بن یزید، ابوجعفر

محرم سنۃ ثلاث وخمسین (وثلاث مائۃ) ۱-۳۵۳

۴۲ احمد بن اسحاق بن ابراہیم الجوہری خمّویہ، ابوالعباس سنۃ ثلاث مائۃ ۳۰۰

۴۳ احمد بن اسحاق بن ابراہیم بن ہمویہ العسال ابوبکر بعد السبعین (وثلاث مائۃ) ۳۷۰ کے بعد

۴۴ احمد بن اشکیب بن محمد، ابوبکر محرم سنۃ اثنتین وثلاثین وثلاث مائۃ ۱-۳۳۲

۴۵ احمد بن بُطّۃ بن اسحاق بن ابراہیم بن الولید البزانہ، ابوبکر

سنۃ ثلاث عشرہ وثلاث مائۃ ۳۱۳

۴۶ احمد بن بندار بن اسحاق، ابوعبداللہ الشحار سنۃ تسع وخمسین وثلاث مائۃ ۳۵۹

۴۷ احمد بن تاجیکۃ سنۃ احدی وسبعین ومائتین ۲۷۱

۴۸ احمد بن توتہ، ابوصالح محرم سنۃ احدی وعشرین (وثلاث مائۃ) ۱-۳۲۱

۴۹ احمد بن جعفر بن محمد بن سعید الاشعری الیلمی، ابوحامد

سنۃ سبع عشرۃ وثلاث مائۃ ۳۱۷

۵۰ احمد بن جعفر بن معبد السمسار، ابوجعفر سنۃ ست واربعین وثلاث مائۃ ۳۴۶

۵۱ احمد بن جعفر بن عمدان، ابوحامد قبل خمسین (وثلاث مائۃ) ۳۵۰ سے پہلے

۵۲ احمد بن حسن بن ایوب بن ہارون، النقاش، ابوالحسن

ذی الحجۃ سنۃ خمس واربعین وثلاث مائۃ ۱۲-۳۴۵

۵۳ احمد بن الحسن بن عبدالملک بن موسی المعدّل، ابوالعباس

سنۃ اربع وثلاث مائۃ ۳۰۴

۵۴ احمد بن الحسین بن ممشاذ، ابوالعباس بعد الستین (وثلاث مائۃ) ۳۶۰ کے بعد

۵۵ احمد بن خشنام بن عبدالواحد، ابوالعباس سنۃ اربع وثمانین ومائتین ۲۸۴

۵۶ احمد بن رستہ بن عمر، ابن ابنۃ محمد بن المغیرۃ سنۃ ثلاث وتسعین (ومائتین) ۲۹۳

۵۷ احمد بن سعید بن عروۃ الصفّار، ابوسعید سنۃ خمس وتسعین (وثلاث مائۃ) ۲۹۵

۵۸ احمد بن سلیمان بن ایوب الوشّاء، ابومحمد جمادی الاوّل سنۃ تسع وتسعین ومائتین ۵-۲۹۹

۵۹ احمد بن سلیمان بن یوسف بن صالح العقیلی، ابوجعفر سنۃ احدی وثلاث مائۃ ۳۰۱

۶۰ احمد بن شاہین بن سُبخت، ابوجعفر سنۃ ست وثمانین ومائتین ۲۸۶

۶۱ احمد بن عبدان بن سنان، الزعفرانی سنۃ ست وتسعین (وثلاث مائۃ) ۳۹۶

۶۲ احمد بن عبدالرحمن بن محمد بن عمر بن عبداللہ المعدِّل، ابو علی

سنۃ ثمان وخمسین (وثلاث مائۃ) کے بعد ۳۵۸

۶۳ احمد بن عبداللہ بن احمد دُلیل المعدِّل، ابوالحسین

سبع اوثمانٍ وثلاثین وثلاث مائۃ ۳۳۷ یا ۳۳۸

۶۴ احمد بن عبداللہ بن العبّاس بن الولید بن شجاع النقّاط، ابوجعفر

بعد الستین (وثلاث مائۃ) کے بعد ۳۶۰

۶۵ احمد بن عبداللہ بن محمد بن الحکم الیوانی، ابوجعفر

سنۃ اثنتین وعشرین وثلاث مائۃ ۳۲۲

۶۶ احمد بن عبداللہ بن محمد بن النعمان، ابوالعباس

سنۃ عشرین وثلاث مائۃ ۳۲۰

۶۷ احمد بن عبیداللہ بن محمد بن احمد بن عبداللہ المعدِّل، ابوالعباس

ربیع الاوّل سنۃ اثنتین وسبعین وثلاث مائۃ ۳۷۲-۳

۶۸ احمد بن عبیداللہ بن محمود بن شاہ بور الخرطبہ، ابوالعباس

بعد الستین (وثلاث مائۃ) کے بعد ۳۶۰

۶۹ احمد بن عثمان بن احمد الخصیب الابہری، ابو علی

ذی القعدہ سنۃ ثلاثین وثلاث مائۃ ۳۳۰-۱۱

۷۰ احمد بن عصام بن عبدالمجید بن کثیر، ابو یحیی

رمضان سنۃ اثنتین وسبعین ومائتین ۲۷۲-۹

۷۱ احمد بن عُقبہ بن هفرس، ابوبکر سنۃ اثنتین وثمانین ومائتین ۲۸۲

۷۲ احمد بن علی بن بشر الاموی سنۃ اربع وسبعین ومائتین ۲۷۴

۷۳ احمد بن علی بن الحسن بن ابی عمیر المقری، ابوبکر — بعد خمسین (وثلاث مائۃ) کے بعد ۳۵۰

۷۴ احمد بن علی بن شریس بن معمر بن شریس، ابوالعباس — بعد خمسین (وثلاث مائۃ) کے بعد ۳۵۰

۷۵ احمد بن علی بن محمد بن الجارود، ابوجعفر — سنۃ تسع وتسعین ومائتین ۲۹۹

۷۶ احمد بن عمرو بن ابی عاصم الضحاک بن مخلد، ابوبکر — سنۃ سبع وثمانین ومائتین ۲۸۷

۷۷ احمد بن عمرو بن عبدالخالق البزار، ابوبکر — سنۃ اثنتین وتسعین ومائتین ۲۹۲

۷۸ احمد بن الفرات بن خالد الضبی الرازی، ابومسعود

شعبان سنۃ ثمان وخمسین (وثلاث مائۃ) ۸-۳۵۸

۷۹ احمد بن مجاہد بن محمد بن عبداللہ، ابوجعفر — سنۃ تسعین ومائتین ۸-۲۹۰

۸۰ احمد بن محمد بن ابراہیم بن حکیم الابرش، ابوعمر

جمادی الآخرۃ سنۃ ثلاث وثلاثین وثلاث مائۃ ۶-۳۳۳

۸۱ احمد بن محمد بن ابراہیم بن زیاد، المصاحفی، ابوعلی

اربع وثلاثین وثلاث مائۃ ۳۳۴

۸۲ احمد بن محمد بن ابراہیم القطان المغازلی، ابوبکر

بعد سبعین (وثلاث مائۃ) کے بعد ۳۷۰

۸۳ احمد بن محمد بن ابراہیم المودب، ابن دُق — اربع خمسین (وثلاث مائۃ) ۳۵۴

۸۴ احمد بن محمد بن احمد بن ابراہیم الجمال المعدل، ابوجعفر

شعبان سنۃ اربع وسبعین وثلاث مائۃ ۸-۳۷۴

۸۵ احمد بن محمد بن احمد بن جعفر القصار، ابوبکر — سنۃ تسع وتسعین وثلاث مائۃ ۳۹۹

۸۶ احمد بن محمد بن احمد بن عقبۃ بن مفرس، ابوالحسن

سنۃ اثنتین وستین (وثلاث مائۃ) ۳۶۲

رمضان سنۃ عشرین وثلاث مائۃ ۹-۳۲۰

۸۷ احمد بن محمد بن اسید، ابواسید

۸۸ احمد بن محمد بن بُطّة بن اسحاق بن ابراہیم — شوال سنة ثلاث عشرہ وثلاث مائة — ۳۱۳-۱۰

۸۹ احمد بن محمد بن جعفر الخشّاب، ابو العباس — قبل خمسین (وثلاث مائة) ۳۵۰ سے پہلے

۹۰ احمد بن محمد بن الحسن بن محمد بن دکہ، ابو العباس

ربیع الآخر سنة خمس وسبعین وثلاث مائة — ۳۷۵-۴

۹۱ احمد بن محمد بن حسنویہ الصّحاف، ابوبکر — قبل السبعین (وثلاث مائة) ۳۷۰ سے پہلے

۹۲ احمد بن محمد بن الحسین بن حفص الحُمُولہ، ابوجعفر — ربیع الاوّل سنة اربع وستین ومائة — ۱۶۴-۳

۹۳ احمد بن محمد بن الحسین بن ابراہیم بن کوشید، ابو حامد — بعد الستین (وثلاث مائة) ۳۶۰ کے بعد

۹۴ احمد بن محمد بن خالد الخطیب المعدّل المقری اللمی، ابو الحسن

بعد ستین (وثلاث مائة) — ۳۶۰ کے بعد

۹۵ احمد بن محمد بن رُستم، ابو علی — سنة احدی وعشرین (وثلاث مائة) — ۳۲۱

۹۶ احمد بن محمد بن سریج فافاد، ابو العبّاس — سنة احدی وثلاث مائة — ۳۰۱

۹۷ احمد بن محمد بن سعید بن مہران المُعَیْنی، ابو سعید — سنة خمس وتسعین ومائتین — ۲۹۵

۹۸ احمد بن محمد بن سہل بن المبارک الجیرانی المُعدّل مُجّہ، ابو العباس

سنة ست وثلاث مائة — ۳۰۶

۹۹ احمد بن محمد بن شامہ الصفّار الورّاق، ابو مسلم — سبع او ثمان وستین (وثلاث مائة) — ۳۶۷ یا ۳۶۸

۱۰۰ احمد بن محمد بن عاصم الکرّانی، ابو علی — یوم الجمعہ سنة تسع وثلاثین وثلاث مائة — ۳۳۹

۱۰۱ احمد بن محمد بن عبد اللہ بن الحسن بن حفص، ابو الحسن

ذی القعدہ سنة سبع وثلاث مائة — ۳۰۷-۱۱

۱۰۲ احمد بن محمد بن عبد اللہ بن مصعب الجمّال، ابو العباس — سنة احدی وثلاث مائة — ۳۰۱

۱۰۳ احمد بن محمد بن عبید اللہ بن المرزبان الصّوفی الفرقی، ابوبکر

سنة سبع وستین (وثلاث مائة) — ۳۶۷

۱۰۴ احمد بن محمد بن عصام — ربیع الآخر سنۃ تسع وثلاثین وثلاث مائۃ ۴-۳۳۹

۱۰۵ احمد بن محمد بن عطاش التاجر، ابوبکر — بعد خمسین (وثلاث مائۃ) ۳۵۰ کے بعد

۱۰۶ احمد بن محمد بن علی بن اسید بن عبداللہ، ابوالعباس

سنۃ احدی وتسعین ومائتین ۲۹۱

۱۰۷ احمد بن محمد بن علی بن رستۃ الجمال، ابوحامد — قبل ستین (وثلاث مائۃ) ۳۶۰ سے پہلے

۱۰۸ احمد بن محمد بن عمر بن ابان العبدی، ابوالحسن

یوم الاحد لعشر خلون من ربیع الآخر سنۃ اثنتین وثلاثین وثلاث مائۃ ۱۰-۴-۳۳۲

۱۰۹ احمد بن محمد بن کوفی بن نمراد، ابوبکر — قبل خمسین (وثلاث مائۃ) ۳۵۰ سے پہلے

۱۱۰ احمد بن محمد بن محمد بن عبداللہ البزار، ابوالعباس

سنۃ ثلاث وتسعین (وثلاث مائۃ) ۳۹۳

۱۱۱ احمد بن محمد بن مسقلہ بن مسلم الواذاری، ابوعلی

سنۃ ست وثلاث مائۃ ۳۰۶

۱۱۲ احمد بن محمد بن موسیٰ بن الصباح الخزاعی، ابوحامد — سنۃ سبع وتسعین ومائتین ۲۹۷

۱۱۳ احمد بن محمد بن موسیٰ بن یحییٰ بن خالد الملکمی العنبری، ابوبکر

جمادی الآخرۃ سنۃ اربع وستین وثلاث مائۃ ۶-۳۶۴

۱۱۴ احمد بن محمد بن مہران المعدل — شوال سنۃ ثمانٍ وستین (وثلاث مائۃ) ۱۰-۳۶۸

۱۱۵ احمد بن محمد بن نصیر بن عبداللہ بن آبان، ابوالحسن

سنۃ اربع واربعین وثلاث مائۃ ۳۴۴

۱۱۶ احمد بن محمد بن یحییٰ الضریر الخباز، ابوبکر — بعد الخمسین (وثلاث مائۃ) ۳۵۰ کے بعد

۱۱۷ احمد بن محمد بن یحییٰ بن عبدالرحمان، ابوبکر المطرز — بعد خمسین (وثلاث مائۃ) ۳۵۰ کے بعد

۱۱۸ احمد بن محمد بن یحییٰ القصار، ابوعبداللہ — سنۃ تسع واربعین وثلاث مائۃ ۳۴۹

۱۱۹ احمد بن محمد بن یعقوب بن انس، ابوبکر سنۃ اربع وثلاث مائۃ ۳۰۴

۱۲۰ احمد بن محمود بن صبیح بن سہل الوذنکاباذی، ابوالعباس

سنۃ عشرہ وثلاث مائۃ ۳۱۰

۱۲۱ احمد بن مسلم بن محمد بن اسماعیل بن احمد المُعدِّل

سنۃ ثلاث وستین (وثلاث مائۃ) ۳۶۳

۱۲۲ احمد بن مسلم بن محمد بن شعیب الولادی، ابوالعباس

سنۃ اربع وستین (وثلاث مائۃ) ۳۶۴

۱۲۳ احمد بن معاویہ بن الهذیل، ابوجعفر بعد سنۃ ستین (وثلاث مائۃ) ۳۶۰ کے بعد

۱۲۴ احمد بن مہدی بن رُستم، ابوجعفر

شوال یا رمضان سنۃ اثنتین وسبعین ومائتین ۹ یا ۱۰ ۲۷۲

۱۲۵ احمد بن مہران بن خالد، ابوجعفر سنۃ اربع وثمانین ومائتین ۲۸۴

۱۲۶ احمد بن موسیٰ بن مردویہ رمضان لست بقین منہ من سنۃ عشرۃ واربع مائۃ ۲۴-۹-۴۱۰

۱۲۷ احمد بن نصر بن دینار، ابونصر بعد الستین (وثلاث مائۃ) ۳۶۰ کے بعد

۱۲۸ احمد بن الوزیر بن بسام القاضی، ابوعلی سنۃ ثمان وسبعین ومائتین ۲۷۸

۱۲۹ احمد بن یحییٰ بن حمزہ بن زکریا بن موسیٰ الثقفی

سنۃ احدی او اثنتین وثمانین (وثلاث مائۃ ۳۸۱ یا ۳۸۲

۱۳۰ احمد بن یحییٰ بن المنذر بن ابراہیم بن عثمان السعدی شلمابق

سنۃ ثلاث وسبعین ومائتین ۲۷۳

۱۳۱ احمد بن یحییٰ بن نصر الغسال، ابوجعفر ذی الحجۃ سنۃ ست وثمانین ومائتین ۱۲-۲۸۶

۱۳۲ احمد بن یونس بن المُسَیَّب بن زہیر بن عمرالضبّی

سنۃ ثمان وستین ومائتین ۲۶۸

۱۳۳ ازہر بن رستہ بن عبد اللہ المکتب، ابو محمد سنۃ ست وثمانین و مائتین ۲۸۶

۱۳۴ اسباط بن ابراہیم المعدل سنۃ اربعین وثلاث مائۃ ۳۴۰

۱۳۵ اسحاق بن ابراہیم بن زید بن سلمہ المعدل، ابو عثمان

سنۃ اربعین وثلاث مائۃ ۳۴۰

۱۳۶ اسحاق بن ابراہیم بن صالح بن زیاد، ابو یعقوب سنۃ اربعین و مائتین ۲۴۰

۱۳۷ اسحاق بن ابراہیم بن محمد بن جمیل، ابو یعقوب سنۃ عشر وثلاث مائۃ ۳۱۰

۱۳۸ اسحاق بن احمد بن علی بن ابراہیم بن قولویہ التاجر، ابو یعقوب

لخمس خلون من ربیع الاول سنۃ ثمان وستین (وثلاث مائۃ) ۳۶۸-۳-۵

۱۳۹ اسحاق بن اسماعیل بن السکین الفلفلانی، ابو یعقوب بعد الستین والمائتین ۲۶۰ کے بعد

۱۴۰ اسحاق بن اسماعیل بن موسیٰ بن مہران الحلکی التاجر، ابو یعقوب

سنۃ تسع وسبعین و مائتین ۲۷۹

۱۴۱ اسحاق بن الفیض بن محمد بن سلیمان، ابو یعقوب سنۃ اربعین و مائتین ۲۴۰

۱۴۲ اسحاق بن محمد بن ابراہیم بن حکیم بن اسید، ابو الحسن

رمضان سنۃ اثنتی عشرہ وثلاث مائۃ ۳۱۲-۹-۰

۱۴۳ اسحاق بن محمد بن علی بن سعید، ابو یعقوب

اخر یوم من رمضان سنۃ احدی عشرہ ثلاث مائۃ ۳۱۱-۹-۳۰

۱۴۴ اسحاق بن محمد بن یحییٰ بن مندہ، ابو یعقوب

رمضان سنۃ احدی واربعین (وثلاث مائۃ) ۳۴۱-۹

۱۴۵ اسحاق بن یوسف الجرجانی الدیلمانی سنۃ خمس واربعین و مائتین ۲۴۵

۱۴۶ اسماعیل بن احمد بن اسید الثقفی، ابو اسحاق

ربیع الاخر سنۃ اثنتین وثمانین و مائتین ۲۸۲-۴

۱۴۷	اسماعیل بن بحر الزعفرانی العسکری سمعان، ابو علی		
		سنۃ ثمان وسبعین (وثلاث مائتہ)	۳۷۸
۱۴۸	اسماعیل بن زیاد بن عبید، ابن زرارہ الخزاعی	سنۃ ثلاث وسبعین ومائتین	۲۷۳
۱۴۹	اسماعیل بن عباد بن العباس، الصاحب، ابو القاسم		
		سنۃ خمس وثمانین وثلاث مائتہ	۳۸۵
۱۵۰	اسماعیل بن عبد الرحمان الاعور السدی، ابو محمد	سنۃ سبع وعشرین ومائتہ	۱۲۷
۱۵۱	اسماعیل بن عبد اللہ بن محمد بن عبدہ الضبی، ابو الحسن		
		رجب سنۃ تسع وتسعین ومائتین	۲۹۹-۷
۱۵۲	اسماعیل بن عمرو بن نجیح البجلی، ابو اسحاق	سنۃ سبع وعشرین ومائتین	۲۲۷
۱۵۳	اسماعیل بن موسیٰ بن بنت السدی	سنۃ خمس واربعین (وثلاث مائتہ)	۳۴۵
۱۵۴	اسماعیل بن یزید بن حریث بن مردانیہ القطان، ابو احمد		
		سنۃ ستین ومائتین او قبلہ بقلیل	۲۶۰ یا اس سے کچھ ہی پہلے
۱۵۵	اسید بن عاصم بن عبد اللہ، ابو الحسن	سنۃ سبعین ومائتین	۲۷۰
۱۵۶	اسید بن عبد اللہ بن احمد بن اسید المعدّل	دون الخمسین وثلاث مائتہ	۳۵۰ سے کچھ پہلے
۱۵۷	اعین بن محمد بن مندویہ بن حماد، ابو سعید	سنۃ سبعین ومائتین	۲۷۰
۱۵۸	انیس بن ابی یحییٰ، ابو یونس	سنۃ ست واربعین ومائتہ	۱۴۶

(ب)

۱۵۹	بشر بن ابی السری، ابو احمد	قبل ثلاث مائتہ	۳۰۰ سے پہلے
۱۶۰	بشر بن الحسین الہلالی	بعد المائتین	۲۰۰ کے بعد
۱۶۱	ابو بکر بن ابی ہریرہ	سنۃ خمس وثلاثین وثلاث مائتہ	۳۳۵
۱۶۲	بکر بن احمد الجبطی	سنۃ ثمان وثمانین ومائتین	۲۸۸

نمبر	نام	تاریخ وفات	سنہ
۱۶۳	بکر بن سلیمہ بن واقد	قبل الخمسین والمائتین	۲۵۰ سے پہلے
۱۶۴	بکر بن محمد بن اسحاق، ابو احمد	سنۃ اثنتین وتسعین ومائتین	۲۹۲
۱۶۵	بکار بن الحسن بن عثمان بن یزید العنبری	سنۃ ثلاث وثلاثین ومائتین	۲۳۳
۱۶۶	بندار بن علی بن احمد بن مندہ، ابو احمد	رجب سنۃ ثلاث وثمانین وثلاث مائۃ	۳۸۳-۷
۱۶۷	بندار بن نصر، ابو الفضل الصحاف	سنۃ ست وثلاثین وثلاث مائۃ	۳۳۶

(ث)

نمبر	نام	تاریخ وفات	سنہ
۱۶۸	ثعلبہ بن المطہر بن احمد الحنظلی، ابو طاہر	سنۃ ثمان وتسعین وثلاث مائۃ	۳۹۸

(ج)

نمبر	نام	تاریخ وفات	سنہ
۱۶۹	جعفر بن احمد بن فارس، ابو الفضل	سنۃ تسع وثمانین ومائتین	۲۸۹
۱۷۰	جعفر بن عبداللہ بن الصباح بن نہشل بن نہیشل، ابو عبداللہ	سنۃ اربع وتسعین ومائتین	۲۹۴
۱۷۱	جعفر بن محمد بن احمد بن شریک، ابو الفضل	سنۃ ثمان وثمانین ومائتین	۲۸۸
۱۷۲	جعفر بن محمد بن جعفر الیزدی التاجر، ابو محمد	جمادی الآخرہ سنۃ ست وستین وثلاث مائۃ	۳۶۶-۶
۱۷۳	جعفر بن محمد بن جعفر الرفاعی الکرانی، ابو محمد	صفر سنۃ تسع وسبعین وثلاث مائۃ	۳۷۹-۲
۱۷۴	جعفر بن محمد الصغیر، ابو محمد	سنۃ سبع وتسعین وثلاث مائۃ	۳۹۷
۱۷۵	جبیر بن ہارون بن عبداللہ المعدل ابو سعید	سنۃ خمس وثلاث مائۃ	۳۰۵
۱۷۶	جنید بن کوفی بن الجنید، ابو محمد	سنۃ ثلاث وسبعین ومائتین	۲۷۳

(ح)

نمبر	نام	تاریخ وفات	سنہ
۱۷۷	حاجب بن مالک بن ارکین، ابوبکر	سنۃ ست وثلاث مائۃ	۳۰۶
۱۷۸	حامد بن المساور بن یزید الہلالی ابو الحسن	سنۃ خمسین ومائتین	۲۵۰

۱۷۹	الحجاج بن یوسف بن قتیبہ الازرق ، ابو محمد	سنۃ ستین و مائتین	۱۰
۱۸۰	حذیفہ بن غیاث بن العسکری ، ابو الیمان	سنۃ تسع وستین ومائتین	۹
۱۸۱	الحسن بن ابراہیم بن بشار الفابزانی ، ابو علی	سنۃ احدی وثلاث مائۃ	۱
۱۸۲	الحسن بن اسحاق بن ابراہیم البرجی المستملی ، ابو الفتح	بعد السبعین وثلاث مائۃ	بغ
۱۸۳	الحسن بن اسحاق بن ابراہیم بن زید المعدل ، ابو محمد		
		غرۃ ذی الحجہ سنۃ سبعین وثلاث مائۃ	۲۰۱
۱۸۴	الحسن بن ایوب بن عون بن زیاد ، الکندی		
		بعد سنۃ خمس وتسعین (وثلاث مائۃ)	۲۹۵ بغ
۱۸۵	الحسن بن بطہ بن سعید بن عبد اللہ الزعفرانی ، ابو علی	بعد سنۃ ثلاث مائۃ	۳۰ بغ
۱۸۶	الحسن بن الجہم بن جبلہ بن مصقلہ الواذاری ، ابو علی		
		رجب سنۃ تسعین ومائتین	۰۷
۱۸۷	الحسن بن سعید بن جعفر بن الفضل ، ابو العباس	بعد الستین (وثلاث مائۃ)	۳۶ بغ
۱۸۸	الحسن بن عبد الرحمن بن عمر بن یزید الزہری ، ابو سعید		
		محرم سنۃ ثلاث وستین ومائتین	۱۰۰
۱۸۹	الحسن بن عبد اللہ بن سعید الحسین العسکری ، ابو احمد		
		صفر سنۃ ثلاث وثمانین (وثلاث مائۃ)	۲۰۲
۱۹۰	الحسن بن علی بن الحسن الوزان ، ابو سعید		
		سنۃ ست وسبعین وثلاث مائۃ	۲۶
۱۹۱	الحسن بن علی بن یونس بن ابان التیمی ، ابو علی	سنۃ ثمان وثلاث مائۃ	۸
۱۹۲	الحسن بن کوفی بن الجنید ، ابو محمد	سنۃ تسع وثلاث مائۃ	۹
۱۹۳	الحسن بن محمد بن اسید الابہری ، ابو علی	سنۃ ثلاث وتسعین ومائتین	۳

الحسن بن محمد بن جعفر بن محمد المخازلی ، ابو علی

ربیع الاول سنۃ احدی و ثمانین وثلاث مائۃ ۳-۳۸۱

الحسن بن محمد بن الحسن بن زیاد الوارکی ، ابو علی

لسبع بقین من جمادی الاول سنۃ سبع عشرۃ وثلاث مائۃ ۲۳-۵-۳۱۷

الحسن بن محمد بن الحسین بن یزید بن ہزاری ابن بوبہ ، ابو علی

سنۃ اثنتی عشرۃ وثلاث مائۃ ۳۱۲

الحسن بن محمد بن حمزہ الھیبانی ، ابو علی سنۃ سبع وسبعین ومائتین ۲۷۷

الحسن بن محمد بن داود المذکر ، ابو الحسن سنۃ سبع وسبعین وثلاث مائۃ ۳۷۷

الحسن بن محمد بن دکہ المعدل ، ابو علی شعبان سنۃ اربع عشرۃ وثلاث مائۃ ۸-۳۱۴

الحسن بن محمد بن مزید ، ابو سعید قبل الثمانین (وثلاث مائۃ) ۳۸۰ سے پہلے

الحسن بن محمد بن موسی حرک ، ابو علی قبل الستین (وثلاث مائۃ) ۳۶۰ سے پہلے

الحسن بن محمد بن النضر بن ابی ہریرہ ، ابو علی سنۃ احدی وعشرین وثلاث مائۃ ۳۲۱

الحسن بن مہران سنۃ اثنتین وتسعین (وثلاث مائۃ) ۳۹۲

الحسن بن ہارون بن سلیمان بن داود الخراز ، ابو علی

سنۃ اثنتین وتسعین (وثلاث مائۃ) ۳۹۲

الحسین بن احمد بن جعفر الکوسج ، ابو عبد اللہ ربیع اول سنۃ تسعین وثلاث مائۃ ۳-۳۹۰

الحسین بن احمد بن محمد بن الحسین المعدل ، ابو محمد

جمادی الاولی سنۃ تسع وخمسین وثلاث مائۃ ۵-۳۵۹

الحسین بن اسحاق بن ابراہیم بن الصباح الخلال ، ابو عبد اللہ

بعد الثلاث مائۃ ۳۰۰ کے بعد

الحسین بن الحسن بن مہران الخیاط المکتب سنۃ ثلاث اوا ربع وخمسین ومائتین ۲۵۳ یا ۲۵۴

۲۰۹	الحسین بن حفص بن الفضل بن یحییٰ، ابو محمد	سنۃ اثنتی عشرۃ و مائتین	۲۱۲
۲۱۰	الحسین بن شبیب بن بشر الفسوی، ابو محمد	بعد الثلاث مائتہ	۳۰۰ کے بعد
۲۱۱	الحسین بن علی بن احمد بن بکر النقاط، ابو عبد اللہ	ذی القعدہ سنۃ احدی وثمانین (وثلاث، مائۃ)	۱۱-۳۸۱
۲۱۲	الحسین بن عمر بن محمد بن یوسف بن یعقوب الحمّادی	بعد الستین (وثلاث مائۃ)	۳۶۰ کے بعد
۲۱۳	الحسین بن محمد بن اسحاق الطبّال، ابو علی	قبل السبعین (وثلاث مائتہ)	۳۷۰ سے پہلے
۲۱۴	الحسین بن محمد بن شریک المتطبب، ابو علی	سنۃ ست او خمس وثمانین وثلاث مائۃ	۳۸۵ یا ۳۸۶
۲۱۵	الحسین بن محمد المؤدب الجردانی، ابو عبد اللہ	قبل الستین (وثلاث مائۃ)	۳۶۰ سے پہلے
۲۱۶	الحسین بن محمد بن علی الزعفرانی، ابو سعید	للیلتین بقیتا من شوال سنۃ تسع وستین وثلاث مائۃ	۲۸-۱۰-۳۶۹
۲۱۷	الحسین بن ہشام بن جبلۃ المعدِّل، ابو علی	بعد الثمانین (وثلاث مائتہ)	۳۸۰ کے بعد
۲۱۸	الحکم بن معبد بن احمد بن عبید ابن الاجم، ابو عبد اللہ	سنۃ خمس وتسعین ومائتین	۲۹۵
۲۱۹	حمران بن الہیثم بن ابی یحییٰ بن یزید التیمی	رجب سنۃ احدی وثلاث مائتہ	۷-۳۰۱
۲۲۰	حمزۃ بن عبد الرحمٰن المحتسب	بعد الثلاثین وثلاث مائتہ	۳۳۰ کے بعد
۲۲۱	حماد بن ابی سلیمان مسلم بن یزید بن عمرو	سنۃ عشرین ومائتہ	۱۲۰
۲۲۲	حمید بن مسعدۃ بن المبارک السامی، ابو علی	سنۃ اربع واربعین ومائتین	۲۴۴
۲۲۳	حیان بن بشر بن المخارج الضبّی	سنۃ ثمانٍ وثلاثین ومائتین	۲۳۸

(د)

۲۲۴	داؤد بن علی بن خلف، ابو سلیمان	سنۃ ثمانٍ وثلاثین ومائتین	۲۳۸

جہاں نامہ

تاریخ ہند کا ایک گم شدہ ماخذ

(جناب محمود حسن صاحب قیصر امروہوی)

جہاں نامہ فارسی زبان میں جغرافیہ کی ایک مختصر کتاب ہے، جس کا مؤلف "محمد بن نجیب بکران" ہے افسوس ہے کہ اس باکمال مولف کے ذکر سے تاریخ و تذکرہ کی تمام کتابیں خاموش ہیں، البتہ اس کی زیر نظر کتاب "جہاں نامہ" سے اس کے بارے میں صرف اس قدر معلومات اخذ کی جا سکی ہیں کہ وہ ۶۰۵ ہجری (۹-۱۲۰۸ء) میں وہ بقید حیات تھا۔ اس نے کپڑے پر کرۂ زمین کا ایک نقشہ تیار کیا تھا۔ اور اس کی تیاری کے دوران وہ خراسان میں تھا، جیسا کہ متن کتاب کی حسب ذیل عبارت سے ظاہر ہوتا ہے

"اہل خراساں ہر شہرے را بچیزے نسبت کنند: اہل مرو را بہ بخیلی، اہل سرخس را بسخن سرد گفتن، اہل نشاپور را بکبائر گفتن، اہل بلخ را بر عونت ولاف بے معنی زدن و پلید زبانی اہل ہرات را بہ نرمی، اہل طوس را معلوم است۔"

جہاں نامہ کی تصنیف میں ماخذ کے بیان کے ضمن میں، اس نے ایک نام شرف الدین طوسی کا لیا ہے۔ اس موقع پر اس کی عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ شرف الدین طوسی اس کا ہم وطن تھا جس کا انتقال میہن سے واپسی کے بعد ہوا اور مولف نے اس کے مسودات سے استفادہ کیا۔

محمد بن نجیب بکران نے اگرچہ دیباچہ کتاب میں کہا ہے "کمتر بندہ از بعض علوم بہرہ داشت"۔ لیکن اس کا یہ انکسار صرف رسمی اور معمولی ہے حقیقت میں وہ علم جغرافیہ کا ماہر تھا، اس کی کتاب

جہاں نامہ" سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی معلومات نہایت وسیع تھیں اور اپنے زمانہ کے اہل فن میں تھا، نیز ریاضیات، ہیئت و نجوم بلکہ طب میں بھی کافی درک رکھتا تھا۔

بانیہمہ جہاں نامہ کی کسی عبارت سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ اس نے کن کن مقامات کی سیاحت کی تھی، البتہ اس حد تک یقینی ہے کہ نشاپور اور خوارزم کا اس نے سفر کیا تھا اور دنیا کا وہ نقشہ جو اس نے خصوصی طور پر تیار کیا تھا اس سفر میں اس کے ساتھ تھا جس کا مقصد ممکن ہے یہ رہا ہو کہ اس نقشہ کے ذریعہ، اپنے زمانہ کے دوسرے اہل فن کی طرح، وہ بھی خوارزم شاہ علاء الدین محمد بن تکش (۵۹۶-۶۱۷ھ) دربار میں رسائی حاصل کرے اور شاہی انعام و اکرام سے سرفراز ہو۔

کتاب جہاں نامہ دراصل اس نقشہ کے لئے رہنما کتاب (GUID BOOK) کی حیثیت سے اس نے لکھی تھی۔ یہ کتاب اگرچہ حجم کے لحاظ سے سبک ہے لیکن اہمیت کے لحاظ سے ایک گرانقدر علمی تحفہ ہے۔ تعجب ہے کہ یہ کتاب اب سے ایک صدی قبل تک یعنی تصنیف کے بعد سے مسلسل سات سو سال تک گمنامی میں رہی اور کتاب کے ساتھ ساتھ اس کے مؤلف سے بھی علمی دنیا باخبر نہ ہو سکی۔ سب سے پہلے یورپ نے اس کی طرف اپنی توجہ مبذول کی۔ چنانچہ ۱۸۶۱ء میں وہاں اس کا ایک مخطوطہ دریافت ہوا، جس کے بارے میں کچھ اطلاعات بھی مقامی جرائد میں شائع ہوئیں، لیکن مکمل طور پر اس کی تحقیق "چارلز ربو" نے کی۔ اس محقق نے یہ نشان دہی کی کہ یہ کتاب حمد اللہ مستوفی کی "نزہتہ القلوب" کا ایک ماخذ ہے اس کے چند سال بعد ہی ایک روسی فاضل "بورش چہ وسکی" نے اس کے روسی مخطوطہ کا عکس حاصل کر کے شائع کیا اور اس پر ایک فاضلانہ مقدمہ روسی زبان میں سپرد قلم کیا ہے۔

حال ہی میں یہ کتاب محمد امین ریاحی کی تصحیح اور مقدمہ کے ساتھ کتابخانہ ابن سینا، تہران سے شائع ہوئی ہے۔ اس میں "بورش چہ وسکی" کے مقدمہ کا فارسی ترجمہ بھی شامل ہے۔ جس سے اس ایڈیشن کی اہمیت میں کافی اضافہ ہو گیا ہے۔

یہ کتاب اگرچہ عام جغرافیہ کی کتاب ہے لیکن ہندوستان کے بارے میں مختلف عنوانات کے تحت اس میں خاصی معلومات ملتی ہیں۔ ذیل میں ان تمام مقامات کا اردو ترجمہ ہدیۂ ناظرین

کرتا ہوں۔

چھٹی فصل

دریاؤں کے ذکر میں

بحرِ ہند۔ ہندوستان کا ملک اس سمندر کے ایک پہلو میں واقع ہے جس کو خلیج اخضر کہتے ہیں، اسکا عرض شمال کی جانب پانچ سو فرسنگ ہے۔ اس میں بہت سے اور بڑے بڑے جزیرے ہیں اور بے شمار عجائبات۔ جزیرہ سرندیپ[1] اسی سمندر میں ہے۔ اس کے بعد وہ جزیرے ہیں جن کو دیجات[2] اور قمیر[3] کہتے ہیں۔ یہ لفظ ہم نے کتابوں میں اسی طرح مبہم دیکھا ہے۔ اس کے بعد زنگبار کے جزیرے ہیں، نیز اسی دریا میں جزیرہ کلہ[4] ہے یہیں جزیرہ رامی[5] ہے، جہاں گینڈے ہوتے ہیں۔ جزیرہ قمار[6] (راس کماری)، جہاں سے

---

[1] لنکا (سیلون) کو عرب سرندیپ کہتے تھے۔ اس کا رقبہ یاقوت نے ۸۰×۸۰ فرسخ (۶۰۰ مربع میل) لکھا ہے لیکن اس وقت اس کا رقبہ ۲۵ ہزار مربع میل ہے۔ ممکن ہے اس زمانہ میں اتنا ہی علاقہ رہا ہو۔

[2] دیجات: بعض جغرافیہ نگاروں نے اسے دیبات اور دیب بھی لکھا ہے۔ مولانا سید سلیمان ندوی اسکو مالدیپ اور سنگلدیپ اور ان کے آس پاس کے جزائر قرار دیتے ہیں۔

[3] شریف ادریسی متوفی ۵۶۰ھ کے یہاں اس کا تلفظ "قمر" ہے۔ مولانا سید سلیمان ندوی نے قمر و قمار سے راس کماری مراد لیا ہے لیکن زیادہ قریب قیاس یہ ہے کہ یہ دونوں الگ جزیروں کے نام ہیں۔ چنانچہ اکثر عرب مورخین نے ان دونوں کا الگ الگ ذکر کیا ہے۔

[4] اس سے مراد ہندوستان کا قدیم بندرگاہ کلہ بار ہے جو چین اور عمان کے درمیانی راستے میں پڑتا تھا (معجم البلدان)

[5] عرب جغرافیہ نگاروں کے یہاں اس کا تلفظ رامی اور رامنی دونوں طرح ملتا ہے جو در اصل راون کی بگڑی ہوئی شکل ہے۔ شریف ادریسی (۴۹۳ھ - ۵۶۰ھ) نے اس جزیرے کا تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے اسنے

قماری عود کی برآمد ہوتی ہے ہندوستان ہی کے قریب ہے۔

بحر سند — بحر ہند سے ملا ہوا ہے۔ زنگبار کی مملکت اس کے جنوب میں واقع ہے اس میں بھی بہت سے جزیرے ہیں

بحر مکران[1] — بحر سند سے متصل ہے اور اسی کے مانند ہے۔

آٹھویں فصل

جزیروں کے بیان میں

جابہ[2] — ایک بڑی مملکت ہے۔ مورخین نے اس لفظ کو معرب کر دیا ہے اور زانج لکھتے ہیں اسمیں بہت سے جزیرے اور بے شمار عجائب ہیں۔ وہاں کے بادشاہ کو مہراج[9] کہتے ہیں اس کے جزیرے زیادہ تعداد میں بحر اخضر میں ہیں۔ اس بادشاہ کی یومیہ آمدنی ایک من سونے سے لے کر دس من تک ہے یہ سونا لیتا ہے اور جمع ہو جاتا ہے تو اس کو پگھلا کر اینٹیں بنوا لیتا ہے اور دریا میں ڈالدیتا ہے اور کہتا ہے کہ:

"یہ دریا میرا خزانہ ہے"

جابہ کی مملکت میں بحر اخضر کا ایک جزیرہ ہے جس کو "برطیل" کہتے ہیں۔ اس میں کوئی عمارت نہیں ہے جو شخص وہاں پہنچتا ہے، وہ رات کو چین سے نہیں سو سکتا۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اس میں مختلف قسم کی

اس کا محل وقوع جزیرہ سرندیپ (لنکا) سے متصل بتایا ہے اور لکھا ہے۔ "الرامی ہی مدینۃ الہند" رامی ہندوستان کا ایک شہر ہے۔ سلیمان تاجر نے رامنی کے نام سے اس کا ذکر کیا ہے اور بعینہ وہی اوصاف اسکے بیان کئے ہیں جو ادریسی نے رامی کے نام سے۔ اس کے بیان کے مطابق یہ جزیرہ بحر ہرکند اور بحر شلاہط (انڈومان) کے درمیان آباد ہے۔

[1] راس کماری کا عربی نام [2] زمانہ وسطی میں مکران کا علاقہ والی سندھ کے ماتحت رہتا تھا۔ اس لئے اکثر عرب جغرافیہ نگاروں نے اس کو بھی سندھ ہی میں شمار کیا ہے [2] جاوا کا عربی نام۔

[9] مہاراج کا معرب

آوازیں بلند ہوتی ہیں اور کوئی حیوان نظر نہیں آتا، یہ لوگ بھی کہتے ہیں کہ یہ آوازیں ڈھول، ستار اور بانسری کی ہوتی ہیں یہ سب کچھ رات ہی کو ہوتا ہے دن میں کچھ نہیں ہوتا۔

وہ جزیرہ جہاں یہ مہراج (راجہ) بیٹھتا ہے دو فرسنگ ہے۔ اس کے پاس ایسے گھوڑے ہیں، جنکی گردن کے بال زمین پر لٹکتے ہیں۔ اس جزیرے میں ایک اونچا پہاڑ ہے جس کے اوپر سو گز کی حدود میں ایک نیزہ سے زیادہ اونچی آگ جلتی ہے۔ رات کے وقت آگ ہوتی ہے اور دن کے وقت دھواں۔ اس جزیرہ کو کلہ کہتے ہیں۔ اس میں قلعی کی کان ہے۔ نیز اس جزیرے کے پہاڑوں میں بڑے بڑے سانپ کثرت کے ساتھ ہوتے ہیں اتنے بڑے کہ ایک بیل کو نگل جاتے ہیں۔

جابہ کے جزیروں میں جزیرہ "لنگبالوس"[1] ہے۔ اس میں عمارتیں بھی ہیں اور آدمی بھی مگر سب ننگے رہتے ہیں کپڑا کبھی نہیں پہنتے، نہ کپڑے کو وہ جانتے ہیں۔

ایک[2] دوسرا جزیرہ ہے (جہاں کے رہنے والے) کشتی میں سے آدمی کا شکار کرتے ہیں اور ٹکڑے ٹکڑے کرکے کھا جاتے ہیں اس جزیرے میں کافور پیدا ہوتا ہے۔

اسی جابہ کے جزیروں میں ایک ایسا جزیرہ ہے جس میں بندر ہی بندر ہیں اور آدمی وہاں نہیں جا سکتا۔ مگر یہ کہ کوئی ترکیب اختیار کرے۔ اس میں بھی کافور ہوتا ہے، جس کو کافور رباحی کہتے ہیں

---

[1] عرب مورخین نے لنجبالوس کے نام سے اس کا ذکر کیا ہے، بعض جغرافیہ نگار اسے المہل اور بعض جزائر دیبہ کہتے ہیں، غالباً یہ سب جزائر مالدیپ اور اس کے متعلقہ جزیروں کے نام ہیں، ان میں سب سے بڑے جزیرے کا نام المہل ہے۔ ان ہی میں ایک جزیرہ لنجبالوس ہے ابن بطوطہ نے بھی اس کا تذکرہ کیا ہے۔

[2] اس مقام پر اصل متن میں غالباً کچھ الفاظ چھوٹ گئے ہیں جس کی وجہ سے ترجمہ میں ہمیں تصرف کرنا پڑا ہے، اصل عبارت اس طرح ہے "وجزیرہ امی دیگر ست کہ آدمی را از کشتی صید کنند و بخورند" تعجب ہے کہ مصحح نے اس پر اپنا کوئی نوٹ نہیں دیا۔

قمار۔ ہندوستان کی آخری سرحدوں میں ایک جزیرہ ہے جس کا ایک پہلو چین سے ملا ہوا ہے اس میں عود کا درخت ہوتا ہے جس کو عود قماری کہتے ہیں۔

جزیرہ رامی ——— بحر اخضر میں ایک جزیرہ ہے یہاں ایک حیوان ہوتا ہے جس کو کرگدن (گینڈا) کہتے ہیں۔ یہ جثہ میں بیل سے بہت بڑا ہوتا ہے لیکن ہاتھی سے کم۔ اس جزیرے میں بقم[1] نامی ایک درخت ہوتا ہے جس کی جڑ سانپ کے زہر اور بہت سے زہروں کے لئے تریاق ہے۔ اسی جزیرے میں بے دم کا ایک بہت بڑا بیل ہوتا ہے۔ نیز اس جزیرے میں آدمی کی ایک جنس برہنہ اور چھوٹے قد کی ہوتی ہے۔ اس کا قد چار ہاتھ سے زیادہ نہیں ہوتا۔ یہ لوگ جنگلوں میں رہتے ہیں۔ ان کی بات چیت پرندوں کی آواز کی مانند ہوتی ہے جو سمجھ میں نہیں آسکتی۔ ان کے بال چھوٹے اور کم ہوتے ہیں اور درختوں پر رہتے ہیں وہ صرف ہاتھ کے ذریعہ ایک درخت سے دوسرے درخت پر چلے جاتے ہیں اس طرح کہ پاؤں اس جگہ پر نہیں رکھتے۔

اس جزیرے میں ایسے تیراک ہوتے ہیں کہ پانی میں تیر کر کشتی تک پہنچ جاتے ہیں۔

سرندیپ ——— ان مقامات کے بعد جو اوپر بیان ہوئے جزیرہ سرندیپ ہے۔ یہ بھی بحر اخضر میں واقع ہے۔ یہ جزیرہ ۸۰×۸۰ فرسنگ کا ہے (۶۴۰۰ مربع فرسنگ

اس میں ایک پہاڑ ہے جس پر حضرت آدمؑ کا نزول ہوا۔ یہ بہت اونچا پہاڑ ہے اتنا اونچا کہ جو لوگ کشتی میں سوار ہوتے ہیں وہ کئی روز کی مسافت کے فاصلے سے اس کو دیکھ لیتے ہیں۔ اس پہاڑ پر آدم علیہ السلام کے پاؤں کا نشان ہے۔ یہ نشان قریب قریب ستر گز کا ہے جو سنگ خارا میں بیٹھا ہوا ہے۔ اس پہاڑ پر متواتر بجلی کوندتی رہتی ہے ورنہ پھر ایسی روشنی ہوتی ہے جو بجلی کی طرح تیز ہوتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام نے اس پہاڑ سے جب ایک قدم اٹھایا تو دوسرا قدم اتنے فاصلے پر رکھا کہ سرندیپ سے اس جگہ تک تین دن میں کشتی پہنچتی ہے۔ اس سرندیپ پہاڑ پر سرخ، زرد، اور نیلے یاقوت ہوتے ہیں۔

---

[1] بقم۔ بعض کتابوں میں بکم بھی آیا ہے۔ یہ ایک سرخ رنگ کی لکڑی ہے جس کے پتے بادام کے پتوں کی طرح ہوتے ہیں۔

دریاؤں میں الماس ہوتا ہے اور اس کی لہروں میں بلور، اور اس کی مٹی میں سنباده (کرنڈ) جس سے موتیوں کو چھیدتے ہیں اس جزیرے میں مشک کا جانور ہے۔ اس کے چاروں طرف دریا سے مروارید نکالے جاتے ہیں۔

سرندیپ میں جیسا کہ ہم نے کہا ایک بڑا بادشاہ ہے جس کے لیے کشتی کے ذریعہ حدود عراق سے شراب لائی جاتی ہے۔ سرندیپ حقیقت میں یہی ہے جس کا ہم نے بیان کیا، لیکن دریا میں ہے اور جزیرہ ہے۔ اسکے برابر دریا کے کنارے ایک شہر ہے اسکو بھی اسی نام سے پکارا جاتا ہے اور عوام زیادہ تر اسی کو سرندیپ سمجھتے ہیں اور اس جزیرے سے وہ بالکل بے خبر ہیں۔

ان جزیروں سے، جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا، گذر کر مغرب کی طرف چند جزیرے ہیں جنکو جزائر دیبجاب (ڈیمبر) کہتے ہیں یہ نام بھی ہم نے اسیطرح مبہم دیکھے ہیں۔ اس جزیرے کے لوگ آدمی کا شکار کرکے کھا جاتے ہیں اس سے زیادہ اس قوم کا کوئی حال ہم نے نہیں سنا۔

اس مقام سے گذر کر ہندوستان کے برابر میں ایک جزیرہ ہے جسکو ملی[1] کہتے ہیں۔ اس میں فلفل (سیاہ مرچ) کے درخت بہت ہوتے ہیں۔ اس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ فلفل کے ہر خوشہ پر ایک پتہ ہوتا ہے۔ جب بارش ہوتی ہے تو یہ پتہ اس خوشہ کو ڈھانپ لیتا ہے تاکہ بارش سے وہ محفوظ رہے۔ جب بارش رک جاتی ہے تو یہ پتہ خوشہ سے الگ ہو جاتا ہے غرض کہ ہمیشہ یہی صورت رہتی ہے۔ (ص ۴۰ - ۴۳)

نویں فصل

دریاؤں کے ذکر میں

مہران — سندھ کی حدود میں ایک بڑا دریا ہے جو مکران کی طرف نہر مہران کہلاتا ہے اس کا پھاٹ قریب مصر کے دریائے نیل کے برابر ہے۔ نیل کی طرح اس میں بھی ناکے ہوتے ہیں۔ اس دریا کو دیبس بھی کہتے

---

[1] ملی: ٹراونکور کا قدیم نام [2] دریائے سندھ کا عربی نام

ہیں۔ یہ پہاڑوں کی پشت سے نکلتا ہے جہاں سے جیحون خوارزم کی بعض شاخیں نکلتی ہیں۔ یہ دریا یہاں سے چل کر اور دریائے سندھ و مکران میں شہر دیبل[1] سے مشرق کی جانب گرجاتا ہے اور نہر سند ملتان سے تین منزل کے فاصلے پر مہران میں گرتی ہے۔

گنگ (گنگا) ہندوستان کا ایک بڑا دریا ہے۔ جو تبت کے کسی پہاڑ سے نکلتا ہے اور ہندوستان کے بعض شہروں، نیز گنگ کے قریب ایک بڑے شہر سے گذرتا ہوا دریائے ہند میں گرجاتا ہے۔ (ص ۵۰)

پندرہویں فصل

بعض مقامات کے خواص کے بیان میں

کہتے ہیں کہ ہندوستان میں خوک (سور) نہیں ہوتا

ہاتھی بجز ہندوستان کسی دوسری جگہ توالد وتناسل نہیں کرتا۔

ناک سوائے مصر کے دریائے نیل اور ہندوستان کے دیس کے علاوہ اور کہیں نہیں ہوتا (ص ۴۷)

سولھویں فصل

در ذکر بعضے عجائب، بعض عجائب کے بیان میں

ہندوستان میں ایک بڑا اور اونچا پہاڑ بھی ہے۔ جو شخص وہاں سے گذرتا ہے آہستہ آہستہ بات کرتا ہے اگر کوئی شخص واقف نہ ہو اور آواز بلند کردے تو اس آواز کے ساتھ تیز آندھی بجلی اور بارش ظاہر ہوجاتی ہے (ص ۸۴)

ہندوستان کے حدود میں جابہ کے جزیروں میں اسی طرح ایک پہاڑ ہے۔ جس کے اوپر سو مربع گز کی حدود میں آگ جلتی ہے جو اونچائی میں ایک نیزہ سے زیادہ ہوتی ہے۔ لیکن دن کے وقت یہاں

---

[1] بعض مورخین کے یہاں یہ لفظ دیول بھی آیا ہے۔ عہد عباسیہ میں اسکا شمار سندھ کے مشہور شہروں میں تھا۔

دھواں ہوتا ہے (ص ۸۵)

ہندوستان کے دریا میں ایک حیوان ہے جس کا سر اور ہاتھ اور آدھے دھڑ سے زیادہ حصہ مچھلی کی مانند ہے لیکن دانت اور پنجے رکھتا ہے کبھی کبھی اس حیوان کو بڑے بڑے دریاؤں اور نہروں میں دیکھتے ہیں۔ ہندو لوگ اس کو نکر (مگر) کہتے ہیں۔

سترہویں فصل

جواہرات اور دوسری چیزوں کی کانوں کو بیان میں

مروارید — مشرقی سمندر میں ہوتا ہے۔ اس دریا سے اسکو مخصوص مقامات سے نکالا جاتا ہے جیسے عمان وعدن و بحرین اور جزیرہ سرندیپ۔

الماس — جزیرہ سرندیپ میں ایک رودخانہ ہے جہاں سے الماس نکالا جاتا ہے۔ کچھ لوگوں کا بیان ہے کہ الماس کی کان مشرق میں ہے۔ ہم نے یہ بھی سنا ہے ہندوستان کے کنارے پر دریا کے نزدیک کچھ پہاڑ ہیں جہاں ایک درہ ہے اسی درے سے کرگس وگوشت[1] کے طریقہ پر الماس لایا جاتا ہے۔

زمرد — زمرد کی کوئی کان نہیں ہے۔ چنانچہ لوگوں کے ہاتھوں میں آج زمرد اسی مقدار میں ہے جتنا ذوالقرنین تاریکی سے نکال کر لایا تھا۔ یہی سبب ہے کہ ٹوٹ جانے سے اس کی قیمت کم نہیں ہوتی کہا جاتا ہے کہ یہ ہندوستان میں زیادہ تر ملتا ہے۔

---

[1] کرگس وگوشت (طریقہ) الماس کی کان میں چونکہ دست رسی ناممکن ہے اس لئے گوشت کے پارچے اس میں ڈالدیئے جاتے ہیں الماس کے ٹکڑے اس میں چپٹ جاتے ہیں اور گدھ ان پارچوں کو نکالتے ہیں اور الگ الگ لے جاکر کھاتے ہیں۔ اس عمل سے الماس کے دانے زمین پر اگر جاتے ہیں اور لوگ ان کو چن لیتے ہیں۔ الماس کے اس طرح نکالنے کو "طریق کرگس وگوشت" کہتے ہیں۔

سنباده — یہ مٹی یا پتھر کی جنس سے ہوتا ہے جس کو کوٹ کر بنایا جاتا ہے۔ اس سے موتیوں کو پیستے ہیں۔ نیز سخت موتیوں پر جو نام لکھے جاتے ہیں وہ بغیر اس کے نہیں لکھے جاسکتے۔ یہ جزیرہ سرندیپ سے لایا جاتا ہے اور پہلے ہندوستان لایا جاتا ہے۔ سمرقند سے بھی اسکو لاتے ہیں یہ معلوم نہیں کہ یہ وہیں ہوتا ہے یا ہندوستان سے وہاں لے جایا جاتا ہے۔

بلور — مشہور پتھر ہے جو جزیرہ سرندیپ کی نہروں میں ہوتا ہے اور وہیں سے لایا جاتا ہے اور اول یہ ہندوستان آتا ہے اسکی ایک قسم سفیدی مائل ہوتی ہے لیکن یہ شفافیت میں کم ہوتی ہے۔ عربی میں اس کو "مہا" کہتے ہیں اور فارسی میں اس کو "یخ اندراب" اس کا واحد "مہاۃ" ہے (ص ۹۷)

بجاده — ایک سرخ موتی ہے، جو یاقوت سے مشابہ ہوتا ہے۔ لیکن اصل میں یاقوت نہیں ہوتا ہے اور گھسنے میں اس سے زیادہ نرم ہوتا ہے۔ اس کی کان سرندیپ کے علاقہ میں ہے۔ ممکن ہے کہ یہ ناقص یاقوت ہو۔

بنفش — یاقوت سرخ کی مثل ایک موتی ہے لیکن اس کا رنگ بنفشئی مائل ہوتا ہے اسکی کان بھی سرندیپ میں ہے۔

عنبر — یہ چند مقامات پر پانی کی سطح پر ملتا ہے۔ ایک بحر مشرقی میں عدن و عمان و فارس اور ہندوستان کی حدود میں، دوسرے بحر مغرب میں، اندلس کے شہر شنترین میں اور اسی طرح روم کے سواحل میں۔

عود — ہندوستان اور چین کے درمیان دریا کے کنارے بڑے بڑے پہاڑ ہیں عود کا درخت اسی مقام پر ہوتا ہے۔ اچھا اور اصلی عود یہیں سے لاتے ہیں۔ اس کے علاوہ قمار سے بھی یہ لایا جاتا ہے جو اقصائے ہند میں ایک جزیرہ ہے۔ قمار سے متصل دریا کے کنارے ایک شہر ہے جس کو صنف[1] کہتے ہیں، وہاں سے بھی عود کی برآمد ہوتی ہے۔ کچھ لوگ قماری عود کو اچھا سمجھتے ہیں

---

[1] قدیم زمانہ میں ایک بڑا شہر تھا جو راجہ کامروپ (آسام) کے ماتحت تھا اور دریائے برہمپتر کے

کچھ لوگ صنفی کو۔ بہرصورت ہندوستان ہی سے اس کو حاصل کیا جا سکتا ہے۔

کافور[1] — بحر اخضر میں ایک جزیرہ ہے خلیج مشرق کی طرف۔ اس جزیرے میں بندر بہت ہوتے ہیں اور بڑے جو آدمی کو مار ڈالتے ہیں۔ اس جزیرے سے کافور لایا جاتا ہے اس کافور کو کافور رباحی کہتے ہیں اس کا سبب یہ ہے کہ بندر کو رباح کہتے ہیں۔ کافور کی ایک دوسری قسم ہے جس کو منصوری کہتے ہیں یہ لفظ ہم نے اسی طرح مبہم سمجھا ہے۔ اور یہ بھی ایک جزیرہ ہے یہاں سے بھی کافور لاتے ہیں لیکن رباحی سب سے بہتر ہوتا ہے خود ہندوستان میں بھی کافور ہوتا ہے اور اسکو ہندوی کہتے ہیں لیکن یہ اچھا نہیں ہوتا اور دواؤں میں بہت کم استعمال کیا جاتا ہے۔

کافور دراصل ایک درخت کا گوند ہوتا ہے۔ اس درخت پر جب چاقو مارتے ہیں تو بہت سا گوند اس سے نکلتا ہے۔ لوگ اس کو لے لیتے ہیں اور کسی جگہ پر ..... خشک ہونے کے لئے اس کو رکھ دیتے ہیں یہ جب خشک ہو جاتا ہے تو کافور ہو جاتا ہے اس کے بعد دودھ سے اس کو سفید کرتے ہیں۔

صندل کا درخت بھی اس جزیرے میں ہوتا ہے لیکن یہ صندل سرخ نہیں ہوتا اور اس کو چندن کہتے ہیں۔

اٹھارہویں فصل

اس بارے میں کہ ہر مقام سے کیا چیز برآمد ہوتی ہے

ہندوستان کی طرف سے بھی اس سمندر میں عود، صندل اور کافور ہوتا ہے اور بہت سی ہندوی دوائیں نیز قسم قسم کے پہننے کے کپڑے اور فرش۔ سرندیپ کی طرف سے قسم قسم کے یاقوت

---

[1] اس جزیرے کا نام قزوینی کی "آثار البلاد واخبار العباد" میں فیصور ملتا ہے۔ میرے خیال میں یہ وہی جزیرہ ہے جو حدود العالم میں "پنچ پور" کے نام سے آیا ہے۔

الماس، بلور اور سنباده لاتے ہیں، جزیرہ کلہ سے قلعی۔ سندھ سے بعض دوائیں اور رمح، نیزہ کے لئے اور نسل گیری کے لئے بختی اونٹ۔

بیسویں فصل

چند متفرق حکایات کے بیان میں

براہمہ — ہندوستان کے علما کی ایک قوم ہے جس کو برہمن کہتے ہیں۔ اس لفظ کی جب جمع بناتے ہیں تو براہمہ کہتے ہیں یہ وہ لوگ ہیں جن کا دعویٰ ہے کہ ہم جادو کرتے ہیں اور اس کے ذریعہ مقصد برآری کرتے ہیں، مثلاً کسی شخص کو ہلاک کرنا، سانپ کے کاٹے ہوئے کو یا زہر دیئے ہوئے شخص کو صحت دینا، کسی علاقے یا گاؤں پر بارش کو روکنا، کاموں کا حل وعقد، خلق خدا کو نفع اور نقصان پہنچانا۔ یہاں تک کہ ان کے جہلا بھی علمار کی تقلید میں یہی دعوی کرتے ہیں اور یقین ہے کہ یہ باطل دعویٰ ہے۔ اور صحیح علم اللہ کو ہے۔ (ص ۱۱۳)

نگار نامہ

عہد اورنگزیب کی ایک اہم تالیف

ڈاکٹر نورالحسن انصاری شعبۂ فارسی ۔ دہلی یونیورسٹی ۔ دہلی

نگار نامہ عہد اورنگزیب کی ایک اہم تالیف ہے جسے اس کے ۲۷ ویں سن جلوس (۹۵-۱۰۹۴ھ) میں منشی لال چند ملتانی معروف بہ ملک زادہ نے مرتب کیا۔ ملک زادہ شہزادہ معظم کا منشی تھا اور شہزادہ کی مہم کابل میں بھی شرکت کے لئے روانہ ہوا تھا۔ مگر موسم کی خرابی اور غیر یقینی صحت کی وجہ سے اسے پشاور سے واپس آنے کی اجازت مل گئی۔ اس کے بعد وہ رحمت خاں دیوان دکن کی خدمت میں رہا اور ریٹائر ہونے کے بعد اس نے یہ کتاب مرتب کی۔[1] نگار نامہ سے پہلے منشی لال چند نے ایک اور کتاب کار نامہ مرتب کی تھی، مگر اس کا پتہ نہیں چلتا۔

نگار نامہ اورنگزیب کے فرامین، اس کے امرا اور حکام کے خطوط اور عریضے، شاہزادوں اور بیگمات کے مراسلات، اور خود منشی لال چند اور دیگر منشیوں کے ذاتی خطوط پر مشتمل ہے۔

نگار نامہ سے عہد اورنگزیب کے انتظامی صورت حال، مالی معاملات اور زرعی نظام پر بہت تفصیل سے روشنی پڑتی ہے اور اسی اعتبار سے اس کتاب کی اہمیت ہے۔ اورنگزیب کی مالی دشواریاں گوناگوں تھیں۔ خزانہ تقریباً خالی ہو چکا تھا۔ فوج کی تنخواہ باقی پڑ جاتی تھی باقاعدہ وصولی نہ ہونے کی وجہ سے مہمات حضور شاہی کا انتظام نہیں ہو پاتا تھا اس لئے روپیہ کے لئے گورنروں سے بار بار تقاضا ہوتا تھا۔ عنایت خاں کے نام اس انداز کا فرمان ہے: "شیخ محمد مراد ایک عرصہ سے آگرہ میں الہ آباد کے خزانے کا انتظار کر رہا ہے۔ شاہی اخراجات اور روپے

---

[1] منشی لال چند ملتانی ملک زادہ: نگار نامہ، نولکشور، ۱۸۸۲ء، ص ۶-۹

کی ضرورت کے بارے میں بار بار لکھا جا چکا ہے۔ اس لئے اگر آگرہ کے خزانہ سے دس لاکھ اور سرکار معلیٰ میں جو بارہ لاکھ ہے، سب بھیج دیا جائے تو بہتر ہے ورنہ جاگیر سے جو کچھ وصول ہوا ہو اسے رقم مذکور پر اضافہ کر دیا جائے۔ اگر یہ بھی نہ ہو سکے تو وہی دس لاکھ فوراً روانہ کر دیا جائے تاکہ مہمات حضور شاہی کی تکمیل ہو سکے اور فوج کو تنخواہ دی جا سکے[1]

مگر گورنروں کی اپنی مجبوریاں تھیں۔ روپیہ نہ ہونے کی شکل میں وہ رقم فراہم کرنے سے معذور تھے۔ ایسی صورت میں دوسرے اضلاع کے خزانوں سے رقم قرض لی جاتی تھی مثلاً ایک خط سے معلوم ہوتا ہے کہ پنجاب میں جاگیرول کی تبدیلی سے چھ لاکھ سات ہزار روپے کا فرق پڑا۔ چونکہ وہاں کے خزانے میں اتنی رقم نہیں تھی۔ اس لئے اٹاوہ کے خزانہ کے نام تنخواہ کا پروانہ روانہ کر دیا گیا[2] ایک اور خط سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ پینتیس لاکھ روپیہ جو سرکار خالصہ کے ذمہ ہے اور تقریباً ۹ مہینے کی تنخواہ ہے، اس کی وصولی کی کوئی صورت نظر نہیں آتی۔ ادھر صرافوں پر اعتبار نہ ہونے سے ہنڈی نہیں بھیجی جا سکتی اور جمعیت نہ ہونے سے نقد۔ اسلئے دہلی اور آگرہ سے تین تین لاکھ روپیہ منگوایا گیا ہے[3]

خزانہ کی رقم کا روزانہ بیورا تیار کیا جاتا تھا۔ دیوان اور کروڑ بندی کو تاکید تھی کہ تمام رقم خزانہ کے کوٹھے میں مہر اور قفل میں رکھی جائے اور روزانہ کے آمد و خرچ کا تفصیلی بیورا تیار رکھا جائے[4]

مالیات کے سلسلہ میں ایک اہم مسئلہ غیر معیاری سکوں کا تھا۔ بعض مرتبہ خود ٹکسال سے غیر معیاری سکے جاری ہو جاتے تھے۔ اس لئے ٹکسال افسر کو زبردست تاکید تھی کہ سکوں کے ضرب میں معیار کا پورا خیال رکھا جائے[5] فوطہ دار کو حکم تھا کہ لین دین میں عالمگیری

---

[1] نگار نامہ ص ۶۹ [2] نگار نامہ ص ۳۸ [3] نگار نامہ ص ۳۸
[4] نگار نامہ ص ۸۴، ۸۷ [5] نگار نامہ ص ۱۴۱

روپیہ لیں یا شاہ جہانی۔ کم وزن روپیہ جو رائج بازار نہیں ہے، ہرگز نہ لیا جائے۔ اور اگر لیا جائے تو اس کی قیمت تبادلہ کا پورا خیال رکھا جائے[1] اس سلسلہ میں یہ بات دلچسپی سے خالی نہیں کہ ملتان کے ناظم ٹکسال کی تنخواہ پچاس روپے ماہوار اور ٹھٹہ ٹکسال کے افسر کی تنخواہ پینتالیس روپے ماہوار تھی[2] لیکن سندھ کے محتسب کو صرف پاؤ روپیہ روزانہ ملتا تھا۔[3]

سرکار کی طرف سے غالباً قیمتوں کے تعین کا کوئی منظم عملہ نہیں تھا لیکن امین نرخ کی حیثیت سے ایک افسر کام کرتا تھا جو بعض چیزوں کی پرچون اور تھوک قیمتوں کا تعین کرتا تھا اور اسے یہ تاکید تھی کہ قیمتوں کا تعین ایسی احتیاط سے کرے بیوپاریوں پر کوئی زیادتی نہ ہو[4] ایک خط سے معلوم ہوتا ہے کہ آصف نگر کی منڈی میں نمک کے دو نرخ تھے۔ ایک بیوپاریوں کے لئے اور دوسرا کاشت کاروں کے لئے۔ اور دربار سے یہ حکم ہوا کہ دونوں نرخ باقی رکھے جائیں۔[5]

بیوپاریوں سے کمیشن وصول کرنے کے لئے مقوم مقرر کئے جاتے تھے۔ بدری داس اور نین سکھ کو بنارس میں مقومی کی خدمت پر مامور کیا گیا تو انہیں ہدایت ہوئی کہ کپڑے کی قیمت اس طرح مقرر کریں کہ کمیشن کی وصولیابی میں کوئی فرق نہ پڑے۔[6]

اگرچہ اورنگ زیب نے کئی نئے ٹیکس لگائے تھے۔ مگر معافی اور رعایت کی آسانیاں بھی تھیں۔ امیر الامراء کے وکیل نے عرضی گذرانی کہ مکان کی تعمیر کے لئے ۵ ہزار مالیت کی لکڑی پہاڑ سے لائی ہے۔ حکم ہوا کہ لکڑی کا کوئی محصول نہ لیا جائے[7] ایک بار خالصہ

---

[1] نگار نامہ ص ۱۰۰ [2] نگار نامہ ص ۱۵۳، ۱۴۴ [3] نگار نامہ ۱۴۰ [4] نگار نامہ ص ۱۴۲
[5] نگار نامہ ص ۵۷ [6] نگار نامہ ص ۱۴۶ [7] نگار نامہ ص ۱۴۶

شریفہ کے افسران نے رعایا سے گذشتہ سالوں کا بقایا طلب کیا۔ تحقیق سے معلوم ہوا کہ باقی داروں میں کچھ فوت ہو گئے ہیں کچھ فرار ہو گئے ہیں اور جو رہ گئے ہیں وہ نادار ہیں۔ حکم ہوا کہ بقایا انہیں سے لیا جائے جو واقعی دے سکتے ہوں۔ فوتی، فراری اور نادار کو معاف سمجھا جائے[1] اس سلسلہ میں ان تاجروں کے لئے خاص رعایت تھی جو بیرونی ممالک سے سامان لاتے تھے۔ دو خطوں سے معلوم ہوتا ہے کہ درآمد کرنیوالوں کے ساتھ خاص رعایت تھی اور اگر وہ دربار کیلئے خرید کرتے تھے تو ان سے کوئی محصول نہیں لیا جاتا تھا[2]۔

اورنگ زیب نے غیر مسلم رعایا پر جزیہ لگایا تھا۔ اس ٹیکس کی وصولی سے حکومت نے اپنے اوپر بہت بڑی ذمہ داری لے لی تھی۔ اب اس کا فرض تھا کہ کسی غیر مسلم کی جان، مال اور عزت آبرو کو کوئی نقصان پہنچے تو حکومت اس کی تسلی بخش تلافی کرے۔ پھر بھی اورنگزیب طعن و تشنیع کا ہدف بنا ہوا ہے کہ اس نے اندھا دھند جزیہ وصول کیا۔ نگار نامہ کے دو فرامین سے اورنگزیب کی جزیہ پالیسی پر واضح روشنی پڑتی ہے۔ اس سلسلہ میں سب سے پہلے علامہ سید سلیمان ندوی نے ان فرامین کی طرف اشارہ کیا تھا۔ پہلے فرمان کی رو سے جزیہ دینے والے اپنی آمدنی کے مطابق تین حصوں میں منقسم تھے اور تینوں گروپ سے جزیہ کی الگ الگ رقم لی جاتی تھی[3] دوسرے فرمان کی رو سے اورنگزیب نے یہ واضح حکم دیا کہ جن نادار کاشتکاروں کی آمدنی مشکل سے انکی اور انکے مویشیوں کی خوراک اور بیج کے لئے کافی ہوتی ہے۔ ان سے ہرگز جزیہ نہ لیا جائے تاکہ وہ فراغت سے اپنے پیشہ میں مشغول رہیں کیونکہ اس سے رعیت کا امان اور ملک کی آبادی ہے[4]۔

نگار نامہ سے عہد اورنگ زیب کے انتظامیہ کی بڑی روشن تصویر سامنے آتی ہے۔

---

[1] نگار نامہ ص ۱۴۹ [2] نگار نامہ ص ۸۲، ۱۵۶ [3] نگار نامہ ص ۷۷
[4] نگار نامہ ص ۱۳۹

ہر افسر کو مقرر کرتے وقت جو ہدایات دی جاتی تھیں ان کا تفصیلی بیان ملتا ہے۔ تھوڑے تھوڑے وقفے کے بعد افسران کو ایسے سرکلر بھیجے جاتے تھے جن میں انہیں اپنے فرائض کی یاد دہانی کرائی جاتی تھی اور اپنے طرز عمل کو راست رکھنے کی تاکید ہوتی تھی۔ ایسی ہدایات دیوان، عامل، کوتوال، امین، کروری، فوطہ دار، قلعہ دار، مقوم، فوجدار، واقعہ نویس اور دیگر عہدے داروں کے نام ملتی ہیں۔ ان ہدایات سے اورنگزیب کی سوجھ بوجھ، فراست بصیرت اور انتظامی دوراندیشی کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے۔ چند ہدایات ملاحظہ فرمایئے۔

دیانت بیگ فوجدار کو:۔

دیانت بیگ نظم و نسق کا کوئی دقیقہ نہ چھوڑے۔ مفسدوں اور ڈاکوؤں کے قلع قمع کرنے اور راستوں کو محفوظ رکھنے میں پوری سعی کرے اور ایسا انتظام کرے کہ تمام رعایا اور کاشت کار فارغ البالی سے کھیتی باڑی میں مصروف رہیں۔ مسافروں کو کوئی ..... تکلیف نہ ہونے پائے۔ تمام معاملات کا فیصلہ ارباب عدالت کے اتفاق سے ازروئے شریعت کیا جائے اور تھانہ داروں کو پوری تاکید کردے کہ کسی غلط مد میں کوئی رقم نہ لیں لے

کوتوال کو یہ حکم تھا کہ تمام رعایا کو اپنے حسن سلوک سے راضی رکھے اور شہر کی چوکیداری میں پوری ہوشیاری سے کام لے تاکہ چوری کا نام تک نہ رہے۔ اور وہاں کے لوگ آرام کر اپنے اپنے کام میں مشغول رہیں۔ اگر کوئی کسی جرم میں پکڑا جائے تو اسے قید کرنے اور رہا کرنے میں قاضی کے دستخط کے مطابق عمل کرے اور اس طرح احتیاط برتنے کہ کوئی کسی کمزور پر زبردستی نہ کر پائے ۲ے

واقعہ نویس کا فرض تھا کہ تمام واقعات بے کم و کاست لکھ کر ہفتہ کے ہفتہ ہرگز

لے نگار نامہ ص ۸۷ ۲ے نگار نامہ ص ۹۰

کو روانہ کرے لیے امین کو یہ قدغن تھا کہ کوئی زائد رقم از قسم بھنبھٹ، فصلانہ، فرمائش وغیرہ نہ لے تاکہ رعیت مرفہ الحال اور جمع خاطر ہو کر اپنے پیشہ میں مصروف رہے[۱]

اس سلسلہ میں اورنگ زیب نے پندرہ اصولوں پر مشتمل ایک دستورالعمل مرتب کیا تھا جس پر ہر دیوان کو عمل کرنا لازمی تھا۔ یہ اصول انتظامیہ کے مختلف شعبوں پر حاوی تھے۔ اور ان پر سختی سے پابندی کی تاکید ہوتی تھی۔ اس دستور کے مطابق ہر دیوان کو حکم تھا کہ :۔

(۱) عاملوں، چودھریوں اور قانون گویوں کو خلوت میں اجازت نہ دے بلکہ سر دربار بلائے اور عام رعایا کو عرض حال کے لئے خلا ملا میں آنے کی اجازت ہو۔

(۲) عاملوں کو پوری تاکید کی جائے کہ رعایا کی خبر گیری کرتے رہیں تاکہ ہر شخص اپنی استطاعت کے مطابق پچھلے سال سے زیادہ کاشت کرے۔ اچھی جنس پیدا کرے اور قابلِ زراعت زمین افتادہ نہ چھوڑے۔

(۳) جب دیوان کسی دیہات سے گذرے تو وہاں کی پیداوار اور کاشت کار کی بساط کا خیال رکھے۔ اگر معلوم ہو کہ کاشت کار پر کوئی زیادتی ہوئی ہے تو اسے اس کا حق دلائے۔

(۴) تمام افسران کو یہ تاکید رہے کہ کوئی ممنوعہ رقم نہ لیں اور اگر کوئی افسر ایسی رقم لینے سے تاکید کے باوجود باز نہ آئے تو اس کی حقیقت ہمارے حضور میں لکھی جائے تاکہ اسے نوکری سے معزول کر کے اس کی جگہ دوسرے کا تقرر کیا جائے[۲]

ان چند اصولوں سے اندازہ ہوتا ہے کہ افسران کے طرز عمل پر حکومت کی خاص نظر رہتی تھی۔ ایک اور فرمان میں حکم ہوا کہ وفادار افسران کا آئین یہ ہے کہ ہمیشہ خبرسی

---

[۱] نگارنامہ ص ۸۸ [۲] نگارنامہ ص ۷۱ [۳] نگارنامہ ص ۹۹

کارپردازی، کفایت شعاری اور رعیت کی بہبود پیش نظر رکھیں[1]

لیکن دیوان کی چوکسی اور دربار کی تاکید کے باوجود افسران ناجائز رقم بھی لیتے تھے اور رعایا کو تنگ بھی کرتے تھے۔ ایسے افسران کے خلاف بادشاہ کو برابر شکایتیں پہنچتی رہتی تھیں۔ اور ان کے خلاف فوراً تعزیری کارروائی کی جاتی تھی۔ ایک عرضداشت میں درخواست کی گئی کہ سرکار خالصہ کے فوجدار رعایا کو بہت تکلیف پہنچاتے ہیں۔ انکے گماشتے لوگوں کو بیگار میں پکڑتے ہیں اور کسانوں اور کمزوروں کو تنگ کرتے ہیں[2]

ایک فرمان میں حکم ہوا کہ وقائع لاہور سے کر معلوم ہوا کہ فیلبان عام رعایا کو آزار پہنچاتے ہیں اور لوگ جوق در جوق آکر ان کے ظلم کے خلاف امانت خاں حاکم سے فریاد کرتے ہیں۔ اس لئے امانت خاں کو حکم دیا جاتا ہے کہ جو خلق خدا کی آزار رسانی کرتے ہوئے پایا جائے، اسے نوکری سے برطرف کردیا جائے اور ایسا انتظام کیا جائے کہ کمزوروں کے جان و مال کو کوئی نقصان نہ پہنچے[3]

اورنگ زیب انتظامی معاملات میں کسی شہر کے ساتھ کوئی امتیاز نہیں برتتا تھا۔ دہلی ہو یا آگرہ، اجمیر ہو یا بنارس، ہر شہر کے حسن انتظام پر اس کی پوری توجہ ہوتی تھی۔ چنانچہ مرزا بیگ کو بنارس کا کوتوال اور میر بحر مقرر کرتے ہوئے اس نے یہ حکم دیا کہ مرزا بیگ راستی اور دیانت پر قائم رہے اور ایسا انتظام کرے کہ شہر میں کوئی چوری نہ ہو اور وہاں کے رہنے والے امن و امان سے اپنی روزی روٹی میں مشغول رہیں۔ دریائے گنگا سے گذرنے والوں سے کوئی محصول نہ لیا جائے اور کوئی ملاح اپنی مقررہ اجرت سے زیادہ نہ لے[4]
اسی طرح پٹنہ کے داروغۂ بحر کو حکم ہوا کہ دیوان کے مشورے سے ملاحوں کی مناسب اجرت

---

[1] نگارنامہ ص ۷۱　[2] نگارنامہ ص ۷۲　[3] نگارنامہ ص ۶۶

[4] نگارنامہ ص ۱۴۱

مقرر کرے تاکہ وہ کم وبیش نہ لیں۔[1]

نگارنامہ مغلوں کے زرعی نظام کے سلسلہ میں بہت اہم دستاویز ہے۔ اسکے مختلف خطوط سے واضح طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ زراعت سے متعلق حکومت کی بنیادی پالیسی کیا تھی۔ اور اس پالیسی میں کاشت کار کی بہتری کہاں تک بنیادی اہمیت رکھتی تھی۔ اورنگ زیب کی زرعی پالیسی میں زمین پر بنیادی توجہ تھی۔ اس بات کی بار بار ہدایت کی جاتی تھی کہ افتادہ اراضی قابل کاشت بنائی جائے اور اچھی اراضی کاشت سے نہ رہ جائے۔ پرگنہ کے عاملوں کو حکم تھا کہ بنجر زمین جس طرح بھی ہوسکے آباد کی جائے تاکہ ایک بسوہ بھی بے کار نہ رہے۔[2] یہ بھی تاکید تھی کہ ہر پرگنہ میں مزروعہ اور غیر مزروعہ زمین کی الگ الگ تفصیل تیار کی جائے اور یہ معلوم کیا جائے کہ زمین کے نامزروعہ رہنے کی وجہ عاملوں کی بے توجہی ہے یا رعایا کی ناداری۔ نیز گذشتہ سال کے مقابلہ میں اس سال کی پیداوار کا کیا تناسب ہے۔[3] اسی طرح امین کو حکم تھا کہ بیج ڈالنے کے موسم میں تمام اراضی پر پہنچ کر پورا اہتمام کرے تاکہ کوئی قابل کاشت زمین نہ رہ جائے۔[4]

زمین کے سلسلہ میں ایک جھگڑا یہ ہوتا تھا کہ جو اراضی دریا کا رخ بدلنے سے دوسری طرف جا پڑی ہے۔ اس کی ملکیت کس سے متعلق ہو۔ اورنگ زیب نے یہ حکم دیا کہ جس اراضی پر بیس سال تک کسی کا قبضہ ہو، وہ سیلاب کی وجہ سے دوسرے مالک کی نہیں ہوسکتی لیکن جو اراضی اس سے کم مدت میں دوسرے زمین دار کے حدود میں جا پڑی ہے، وہ اسی سے متعلق سمجھی جائے گی۔[5]

حکومت کاشت کاروں کو بیج فراہم کرنے میں غالباً کوئی آسانی نہیں فراہم کرتی

---

[1] نگارنامہ ص۔ ۱۴۵ [2] نگارنامہ ص۔ ۷۷ [3] نگارنامہ ص۔ ۷۷
[4] نگارنامہ ص۔ ۸۵ [5] نگارنامہ ص۔ ۱۴۷

تھی۔ لیکن اگر کوئی شخص سرکاری استعمال کے لئے کچھ کاشت کرنا چاہتا تو اسے سہولتیں بہم پہنچائی جاتی تھیں۔ ایک فرد سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک شخص سرکاری استعمال کے لئے سولہ بگھہ زمین تربوز کی کاشت کرنا چاہتا تھا۔ حکم ہوا کہ اسے جہاں پسند ہو، سولہ بگھہ زمین دیدی جائے اور فالیز کی کاشت کے لوازم مہیا کئے جائیں[1]۔

زراعت کی بہتری کے لئے حکومت آبپاشی پر پورا دھیان دیتی تھی۔ چنانچہ ایسے احکام بار بار ملتے ہیں کہ نئے نالے کھودے جائیں۔ پرانے صاف کئے جائیں۔ سیلاب کی روک تھام کی جائے اور نوبت مقرر کر دی جائے تاکہ ہر کوئی اپنی باری پر سینچائی کرے اور بغیر باری کے کوئی شخص اپنے کھیت کو پانی نہ دے[2]۔ نالے کے علاوہ کنوؤں پر خاص توجہ تھی۔ حکومت کا فرض تھا کہ بیکار کنوؤں کی مرمت کرائے اور نئے کنویں کھدوائے[3]۔ عاملوں کو تاکید تھی کہ اس سلسلہ میں رعایا پر اکتفا نہ کریں بلکہ ہر جگہ پہنچ کر خود دیکھیں کہ کسی کاشتکار کو سینچائی کے سلسلہ میں کوئی پریشانی تو نہیں ہو رہی ہے[4]۔

کاشت میں عموماً بٹائی کا اصول چلتا تھا۔ یعنی تیار غلہ میں سے آدھا حکومت لے لیتی تھی اور آدھا کاشتکار کو ملتا تھا[5]۔ مگر جو افسران وصولی پر مامور ہوتے تھے، وہ مختلف عنوانات سے رعایا کو تنگ کرتے تھے۔ اس لئے اس بات کی بار بار تاکید ہوتی تھی کہ نصف غلہ رعایا کو اور نصف بلا خرچ سرکار کو ملے۔ اور کوئی افسر ایسی رقم نہ لے جو سرکار سے منع ہے[6]۔ ایک اور فرمان میں ہے کہ کوئی افسر آدھے سے زیادہ غلہ خراج کے طور پر نہ لے تاکہ رعایا کو کوئی نقصان نہ ہو۔ اور نہ کوئی بھینٹ، بالادستی، تحصیل داری، پٹہ داری، آمد و رفت کا خرچ یا کوئی ایسی رقم لے جو سرکار سے منع ہے۔ ہر پرگنہ سے ہر فصل کی کچی رسیدیں لیکر ان کا فارسی

---

[1] نگار نامہ ص ۱۴۸ [2] نگار نامہ ص ۱۵۱ [3] نگار نامہ ص ۱۲۴ [4] نگار نامہ ص ۱۷
[5] نگار نامہ ص ۶۷ [6] نگار نامہ ص ۶۲

میں ترجمہ کرکے دیکھا جائے کہ کسی افسر نے کوئی گڑبڑ تو نہیں کی ہے[۱]

کسی ناگہانی آفت آجانے پر غلہ کی وصولی میں رعایت برتی جاتی تھی۔ اور افسروں کو حکم ہوتا تھا کہ موجودہ فصل کا باقاعدہ جائزہ لے کر بٹائی کی تشخیص کریں[۲]۔ ایسی صورت میں سرکار کا حصہ بعض مرتبہ صرف تہائی رہ جاتا تھا[۳]۔ اسی طرح جب شاہی لشکر کسی علاقہ سے گذرتا تھا تو ایک افسر پامال کھیتوں کا سروے کرتا تھا، جس کے مطابق حکومت کاشتکاروں کو نقصان کا معاوضہ دیتی تھی[۴]۔

اورنگزیب کے مختلف فرامین میں زراعت کی بہتری اور کاشتکاروں کی بہبود کی بار بار تاکید ہوتی تھی۔ حکومت اس بات کی پوری کوشش کرتی تھی کہ غیر آباد زمین آباد ہو۔ ویران موضعے بسائے جائیں اور لوگ خوش حال زندگی گذاریں۔ رسکداس کے نام ایک فرمان کے آخر میں لکھا ہے:-

اگر تم ہر قریہ میں پہنچ کر لائق زراعت آراضی کی کاشت اور اچھے اناج کی زیادہ پیداوار کی کوشش کرو تو پرگنے آباد اور رعایا خوش حال ہوگی اور محصول بھی زیادہ ہوگا۔ اور اگر کوئی آفت بھی آجائے گی تو پیداوار کی کثرت کی وجہ سے محصول میں کوئی خاص فرق نہیں پڑے گا۔ یہ بھی معلوم کرو کہ آباد موضعے کتنے ہیں اور ویران کتنے؟ اور ویرانی کا سبب کیا ہے۔ ان حالات کے علم کے بعد ویران دیہات کو آباد کرنے، قابل زراعت آراضی پر کاشت کرنے اور اچھا اناج زیادہ پیدا کرنے کی کوشش کرو۔ بیکار کنوؤں کی مرمت کراؤ اور نئے کنویں کھدواؤ اور رعایا میں کسی پر ظلم نہ ہو[۵]۔

ان بنیادی باتوں کے علاوہ جن کا ذکر اوپر ہوا، نگارنامہ سے بعض اور دلچسپ

۱؎ نگارنامہ ص ۸۰ ۲؎ نگارنامہ ص ۱۰۰ ۳؎ نگارنامہ ص ۱۲۳ ۴؎ نگارنامہ ص ۹۷
۵؎ نگارنامہ ص ۱۲۴

باتوں کا بھی علم ہوتا ہے۔ مثلاً ایران سے جو نادر چیزیں آتی تھیں، ان میں گھوڑے زیادہ پسند کئے جاتے تھے[۱] مہمانوں کی تواضع پان کے بیڑے سے ہوتی تھی[۲] جب شاہی خاندان میں کوئی ولادت ہوتی تھی تو بادشاہ سے نام کی درخواست کی جاتی تھی[۳] ایسے موقعہ پر بادشاہ کی خدمت میں ایک گراں قدر نذر پیش کی جاتی تھی۔ چنانچہ ایک خط میں ایک ہزار اشرفی اور دوسرے میں نو سو مہر طلا کا ذکر ہے[۴]

ایک خط میں جون پور کے بارے میں یہ دلچسپ ذکر ہے:۔

"از گوشۂ جونپور طبیعت چنداں محظوظ نیست۔ برای مشق توکل اقامت این دیار بسیار خوب است"[۵]

جب بیدر کا قلعہ فتح ہوا تو ۲۳۰ توپیں ہاتھ آئیں[۶] اس دور میں محمد حسین ایک مشہور توپ ریز تھے جن کی ڈھالی ہوئی توپیں دولت آباد کے قلعہ میں تھیں[۷]

فوج کو کرایہ کے اونٹ سپلائی کئے جاتے تھے۔ شہزادہ معز الدین کی فوج کو ایک شخص نے ۴۰۰ اونٹ سپلائی کئے تھے[۸]۔ ہاتھیوں کی دیکھ ریکھ کا باقاعدہ انتظام تھا۔ اور فیل خانہ کا انچارج وقتاً فوقتاً اپنی رپورٹ بھیجتا تھا۔ ایک عریضہ میں وہ لکھتا ہے کہ حسب الحکم شاہی ہاتھیوں کا معائنہ ہوا۔ اس بار فیل کوہ رواں کچھ دبلا نظر آیا۔ دریافت کرنے پر معلوم ہوا کہ خوراک برابر نہیں ملتی۔ جو پرگنہ یہاں کی ضرورت کے لئے الاٹ کیا گیا تھا، پہلے اس کی آمدنی تین لاکھ تھی اب صرف ۳۶ ہزار رہے[۹]

---

[۱] نگار نامہ ص ۱۶۹ [۲] نگار نامہ ص ۱۹۶ [۳] نگار نامہ ص ۱۶، ۱۵۸

[۴] " " ۳۷، ۵۵ [۵] " " ۱۹۹ [۶] " " ۱۷۱

[۷] " " ۱۸۶ [۸] " " ۲۱ [۹] " " ۱۶۵

(12)
گذشتہ سے پیوستہ

تاریخِ طبری کے مآخذ

نوشتہ :- ڈاکٹر جواد علی، عراق اکادمی، بغداد
ترجمہ :- جناب نثار احمد فاروقی، دہلی کالج، دہلی

فارس اور روم کی تاریخ الطبری نے فارس اور روم کی تاریخ سے متعلق جو ابواب لکھے ہیں ان میں راویوں کے نام نہیں آتے۔ چنانچہ ان حصوں میں ہم وہ جملے نہیں پائیں گے جو رسل وانبیاء کی تاریخ کے ذیل میں بار بار ہر خبر وروایت کے شروع میں دہرائے جاتے تھے، مثلاً: "حدّثنا فلانٌ قال حدّثنا فلانٌ عن فلانٍ عن... قال:" یا "حدّثنی فلانٌ، قال: حدّثنا.... قال: اخبرنی فلانٌ... قال: أخبرنی... قال:...." ان کے بدلے اکثر جگہ اس نے مجہول صیغے استعمال کئے ہیں اور اُس راوی کا نام نہیں لیا جس سے یہ خبر پہنچی ہے، نہ وہ مآخذ بتایا ہے جہاں سے اس نے خود حاصل کی ہے۔ اس جدید طریقے سے الطبری نے اپنے مآخذ تک ہماری رسائی میں دشواریاں پیدا کر دی ہیں۔

ہم تاریخ الامم والملوک میں تاریخ ایران کی وہ تفصیلات پاتے ہیں جو کسی دوسری تاریخ میں نہیں ملتیں، خواہ وہ الطبری کے زمانے میں لکھی گئی ہو، یا اس کے بعد ـــ اور یہ باعتبارِ مواد ان مصادر میں سے ہے۔ جس پر تاریخ عجم کی تحقیق کرنے والے آج بھی بھروسہ کرتے ہیں۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس نے وہ سب کچھ جمع کر دیا ہے، جو اہل ایران نے محفوظ کر رکھا تھا یا جسے تاریخ ایران کو عربی زبان میں منتقل کرنے والوں نے نقل کیا تھا۔ کیوں کہ ہمیں دوسری کتابوں میں جو تاریخ ایران یا تاریخ عرب وعجم سے بحث کرتی ہیں، ایسا مواد بھی مل جاتا ہے جو الطبری کی تاریخ سے غیر حاضر ہے۔

چنانچہ نولدیکی NOLDEKE نے اپنی تاریخِ عرب و ایران بہ عہدِ ساسانیان کی تالیف میں الطبری سے بہت فائدہ اٹھایا ہے [۱]۔

بعض مورخوں نے ایران کی تاریخ کو چار طبقوں پر تقسیم کر دیا ہے : طبقہ اوّل، پیش دادی اور یہ سب سے قدیم طبقہ ہے۔ طبقہ دوم : کیانی، طبقہ سوم : اشکانی، طبقہ چہارم : ساسانی [۲]۔ الطبری نے ایرانیوں کی تاریخ اگرچہ اسی بنیاد پر لکھی ہے، لیکن وہ ہر طبقہ کا علیحدہ فصل میں ذکر نہیں کرتا، البتہ اشکانیوں کی تاریخ جو اشک بن اشکان سے شروع ہوتی ہے۔ اس کو الطبری نے "الملوک الاشغانیون" کے عنوان سے علیحدہ کر دیا ہے، وہ انہیں "ملوک الطوائف" بھی کہتا ہے [۳]۔ چوتھا طبقہ جو اشکانیوں کے بعد آتا ہے۔ اس کا عنوان "ملوک الفرس" رکھا ہے اور کہتا ہے کہ اس کا سب سے پہلا بادشاہ ساسان کی اولاد تھا [۴]۔ یہی ساسانی طبقہ کا بیان ہے۔

الطبری کے نزدیک فارس کی تاریخ کا آغاز بشریت کی ابتدا سے ہوتا ہے، یعنی تاریخ آدم سے۔ اور ان کا آدم کیومرث [۵] ہے جیسا کہ اکثر علمائے فارس نے لکھا ہے۔ اسی لئے الطبری نے اسے جا بجا لفظ "آدم" سے [۶] یاد کیا ہے اور کہتا ہے کہ بعض کے نزدیک

---

[۱] NOLDEKE: GESCHICHTE DER PEXSER UND ARABER ZUR ZEIT DER SASANIDEN. AUS DER ARABI CHRONIK DES, TABARI UBERSETZ UND MIT AUSFURHLICHEN ERLAUTERUNGEN UND ERGANZUNGEN VERSEHEN, LEIDEN. 1879

[۲] حمزہ / ۱۲ - ۱۳ [۳] الطبری ۲ / ۱۱ [۴] الطبری ۲ / ۵۶

[۵] کیومرث (حمزہ / ۱۲)، سارے ایرانی اس کی اولاد ہیں۔ یہ گمان کیا جاتا ہے کہ تناسل کی ابتدا ایک ہی شخص سے ہے جسے کیومرث گلِ شاہ (یعنی دھرتی کا راجا) کہتے ہیں۔ یہ چالیس سال تک زندہ رہا۔ [۶] الطبری ۱ / ۷۳

یہ "ابو الفرس" (ایرانیوں کا باوا آدم) ہے[1]۔ اور ہوشنگ ایرانیوں کا پہلا بادشاہ ہے[2] یہ آدم کے زمانہ میں موجود تھا یا ان سے دوسو سال کے بعد ہوا[3]۔

الطبری ان لوگوں کے نام نہیں بتاتا جن سے اس نے کیومرث، ہوشنگ اور ان کے بعد آنے والے پیشدادی بادشاہوں کے اخبار حاصل کئے ہیں۔ لیکن اس نے ان ابواب میں کچھ ایسے اشارے کئے ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس نے ایسے لوگوں سے اور انکی تالیفات سے فائدہ اٹھایا ہے جو تاریخ ایران پر خصوصی نظر رکھتے تھے۔ مثلاً وہ یوں لکھتا ہے: "وَاَمَّا الفُرس فانّھم قالوا ... " (اور ایرانی یہ کہتے ہیں ...)[4] اس طرح کچھ اقوال اور تعلیقات ابن الکلبی[5] کے بھی لئے ہیں، مگر یہ پتہ نہیں کہ الطبری کو یہ کہاں سے ملے۔ یعنی اس نے ابن الکلبی کی کتابوں سے اخذ کئے، یا اپنے شیوخ کی زبان سے سنے — میرا خیال یہ ہے کہ اس نے کتب و مولفات سے اخذ کئے ہیں، ورنہ ان اخبار کی تدوین کرنے والے راویوں کے ناموں کی طرف اشارہ کرنے میں، الطبری کو کیا مانع ہوسکتا تھا، جب کہ وہ اخبار رسل و انبیاء کے ذیل میں، اور دوسرے مواقع پر بھی، ہمیں ان لوگوں کے نام بتا دیتا ہے۔ جنھوں نے ابن الکلبی کے اخبار کی روایت کی یا جن رواۃ نے اس سے اخذ کر کے سلسلۂ روایت کو ابن ہشام تک یا صاحب خبر تک یا کسی چشم دید گواہ تک متصل کیا۔

الطبری وغیرہ نے پیشدادی، کیانی اور اشکانی بادشاہوں کی تاریخ میں جو کچھ لکھا ہے اس کا بڑا حصہ دیومالا اور لوک کہانیوں پر مشتمل ہے جو ہمیں یونانی دیومالا اور ان قصوں کی یاد دلاتا ہے جو یونانیوں نے اپنے بادشاہوں کے بارے میں روایت کئے ہیں۔ اس کا بہت ہی تھوڑا حصہ تاریخی ہے جو ساسانیوں کے عہد میں جمع کیا گیا۔ مگر ساسانی دور کی تاریخ کا حال پھر غنیمت ہے۔ کیوں کہ اس میں تاریخی عنصر موجود ہے اور یہ بھی ساسانیوں کے

---

[1] الطبری ۱/۱۴۷، [2] حمزہ /۱۲، [3] الطبری ۱/۱۷۶-۱۷۷، [4] الطبری ۱/۱۸۶، [5] الطبری ۱/۱۸۶ و بعد

زمانے میں لکھا گیا ہے۔ پھر اہل حیرہ نے جو کچھ مدوّن کر کے محفوظ کر دیا تھا۔ یا جو راویوں اور اخباریوں نے عرب و ایران کے تعلقات کے سلسلہ میں حفظ کر رکھا تھا، وہ بھی اس میں جوڑ دیا گیا ہے۔

ابن الکلبی | ابن الکلبی، یعنی ابو المنذر ہشام بن محمد بن السائب الکلبی (متوفی ۲۰۴ھ یا ۲۰۶ھ[1]) ان لوگوں میں نمایاں حیثیت رکھتا ہے، جو عربوں کی تاریخ ما قبل اسلام اور علم الانساب میں دلچسپی رکھتے تھے۔ یہ حیرہ، عراق اور یمن کی تاریخ کا بھی قابل اعتبار ماخذ ہے۔ اخبار کا ذوق اسے اپنے باپ سے .... ورثے میں ملا تھا۔ چنانچہ یہ خود بھی بڑے اخباریوں میں شمار ہوتا ہے اور اس موضوع پر اس کی کئی تالیفات ہیں اس کی تصانیف ڈیڑھ سو[2] سے زیادہ بتائی جاتی ہیں بعض نے ایک سو چالیس بیان کی ہیں[3]۔ محدثوں نے اسے "کذب" اور "ضعف" سے متہم کیا ہے، اور اکثر نے اس کی روایت کو ترک کر دیا ہے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ محدثوں نے حدیث رسول اور تفسیر قرآن میں اس کی روایت قبول کرنا مناسب نہیں سمجھا ہے۔ مگر اخبار و انساب میں وہ بھی اس کے علم کا اعتراف کرتے ہیں اور ان دونوں موضوعات میں اس کی مہارت کے قائل ہیں۔

نولدیکی کا خیال ہے کہ ابن الکلبی پر جو اتہام لگایا جاتا ہے وہ علی الاطلاق صحیح نہیں ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اس کی روایات کا بڑا حصہ درست ہے اور اس نے وہ راہ اختیار کی جو "علم" سے قریب ہے یعنی وہ اصلی دستاویزات اور مخطوطات پڑھتا تھا۔ لیکن میں ابن الکلبی کے حفظ کی وسعت اور تاریخ ما قبل اسلام کے اخبار میں اس شغف کو اچھی طرح جانتے ہوئے بھی اس میں "ضعف" پاتا ہوں، یعنی وہ ہر قدیم خبر کے بارے میں خواہ مخواہ اپنے علم و درایت

---

[1] ابن سعد ۶/۲۴۹۔ الارشاد ۷/۲۵۰ وبعد تاریخ بغداد ۱۴/۴۵۔ تہذیب ۹/۲۶۶ طبقات الحفاظ ۱/۳۱۴ [2] لسان المیزان ۶/۱۹۶ [3] الفہرست ۱۴۰/ وبعد۔ لسان المیزان ۶/۱۹۷

[4] نولدیکی XXVII (حوالہ ما سبق) ۴۷

کا مظاہرہ کرتا ہے۔ چنانچہ تاریخ طبری میں اور دوسری کتابوں میں ایسی روایات اس کی طرف منسوب ہوئی ہیں کہ اگر واقعی وہ اُسی نے بیان کی ہیں تو اس کی کمزور اعتقادی بصیرت کا ثبوت ہیں اور بتاتی ہیں کہ وہ معقول و منقول میں یا صحیح اور فاسد میں امتیاز نہیں کرتا تھا خاص طور سے اخبار اوائل اور اسرائیلیات میں یہی حال ہے۔ وہ ان اہل کتاب سے اقوال اخذ کرتے میں بھی مبالغہ کرتا ہے جو فی الواقع نہ اہل علم تھے نہ اہل فہم چنانچہ ہم بہت سی ایسی باتیں دیکھتے ہیں جو اس نے توراۃ سے منسوب کی ہیں، مگر وہ اس میں نہیں ہیں، توراۃ تو کیا تالمود یا مدراش سے بھی غیر حاضر ہیں، اور اُن میں ایسی آمیزش ہے کہ اہل کتاب کے کسی فرد سے ان روایات کا صادر ہونا مشکل ہی معلوم ہوتا ہے۔ ایسی ہی باتوں سے بعض امور میں وہ ہمارے نزدیک ثقہ نہیں رہتا اور نہ اس کی روائتوں کی صحت میں شک ہو جاتا ہے بلکہ ہمیں سوچنے پر مجبور کر دیتا ہے کہ وہ کبھی اخبار گھڑ بھی لیتا تھا تاکہ وہ دنیا بھر کے بارے میں ہر قدیم خبر سے اپنی واقفیت جتا سکے۔

تاریخ طبری کی بہت سی روایات جو ایران سے — خصوصاً اہل یمن سے — عربوں کے تعلقات کے بارے میں ہیں، ابن الکلبی کی طرف راجع ہوتی ہیں۔ چونکہ اس کی اکثر تصانیف ضائع ہو گئیں یا اب تک دستیاب نہیں ہوئی ہیں اس لئے الطبری نے ابن الکلبی سے جو کچھ نقل کیا ہے اس کے اصل متن سے رجوع کرنا بہت دشوار ہے۔ بس صرف یہ ممکن ہے کہ اس کی بعض کتابوں کے ناموں سے یہ اندازہ کر لیا جائے کہ ان سے الطبری نے کیا لیا ہوگا۔ مثلاً ضحاک کا بیان لیجئے جو ابن الکلبی سے پہنچنے والی روایات میں بیوراسپ یا ازدہاق کے نام سے یاد کیا گیا ہے اور الطبری یہ نہیں بتاتا کہ اسے یہ روایات کہاں سے ملیں[1]۔ یہ ہشام کی تالیفات میں سے ایک کتاب سے ماخوذ ہو سکتا ہے جو کتابوں کے کسی

---

[1] الطبری ۱/۸ ۹ وبعد۔ الثعالبی: غرر اخبار ملوک الفرس وسیر ہم/ ۱۸ وبعد

قبرستان میں دفن ہو گی اور ہم تک نہیں پہنچی ہے، جس کا نام "خبر الضحاک" ہے[1]۔ اور بظاہر یہ ان کتابوں سے ماخوذ ہے جو پہلوی زبان سے عربی میں منتقل ہوئی تھیں۔ یا ان ایرانی رواۃ سے، جو اہل فارس کی تاریخ کے حفظ و روایت میں مشغول رہتے تھے۔ ان میں سے کچھ لوگ کوفہ میں بھی موجود تھے مگر جو کچھ یمن اور عرب سے متعلق ہے یا یمن میں ضحاک کے وجود کے بارے میں ہے وہ حصہ فارسی الاصل نہیں ہو سکتا بلکہ یقیناً عربی ماخذ سے لیا گیا ہوگا۔ یہ روایات ابن الکلبی نے یا کسی اور نے گھڑی ہونگی ہو سکتا ہے کہ "ابنائے فارس"[2] نے گھڑلی ہوں جو یمن میں رہ گئے تھے اور عرب و ایران کی تاریخوں میں ربط پیدا کرتے تھے۔

الطبری نے ملوک الطوائف کے بارے میں جو روایتیں ابن الکلبی والی نقل کی ہیں عین ممکن ہے کہ یہ بھی ایک اور کتاب سے ہوں جو ہم تک نہیں پہنچی ہے۔ اور جس کا ذکر ابن الندیم کی الفہرست میں آتا ہے۔ اس کا نام "کتاب ملوکِ الطوائف"[3] ہے۔ الطبری نے ابن الکلبی کی روایات میں کچھ اضافہ بھی کیا ہے۔ یہ بظاہر ایسی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے جو پہلوی زبان سے عربی میں منتقل کی گئی تھیں۔ یا کسی ایسی کتاب سے ہوگا جو فارس کے بادشاہوں کے حالات سے بحث کرتی ہو۔

ابن الکلبی کی ایک اور کتاب بھی ہے۔ جو ساسانی دور کے ایران کی تاریخ سے متعلق ہے اس کا نام ہے: "اخذ کسری رہن العرب"[4] اسی طرح ایک "کتاب الیمن و اُمر سیف"[5] بھی

---

[1] الفہرست / ۱۴۱، اس میں "حی الضحاک" لکھا ہوا ہے جو بظاہر کاتب کا تصرف ہے۔ رک: الاصنام تحقیق احمد زکی پاشا / ۲۳

[2] ابنائے فارس سے وہ لوگ مراد ہیں جو یمن کو حبشیوں کے اقتدار سے آزاد کرانے آئے تھے ENCY. I P. 72 نولدیکی (حوالہ ماسبق) / ۲۲۰ [3] الفہرست / ۱۴۱ [4] الفہرست نیز الاصنام / ۴۷ [5] الفہرست / ۱۴۱ "کتاب الیمن و أمر سیف بن ذی یزن" الاصنام / ۶۲

ہے۔ ان کے علاوہ یمن کے تُبّع بادشاہوں پر[۱]، حیرہ کے حکمرانوں پر[۲] یا اوائل کے موضوع پر[۳] بھی اس کی کتابوں کا پتہ چلتا ہے جن میں ابن الکلبی نے عجب نہیں کہ تاریخ فارس کا بھی مذکور کیا ہو۔

الطبری نے یمن میں یہودیت اور نجران میں عیسائیت کے بارے میں یا حبشہ اور یمن کی لڑائی اور اپنے وطن سے حبشیوں کا اخراج کرنے کے لئے سیف بن ذی یزن کی جدوجہد سے متعلق جو کچھ لکھا ہے، یہ سب ابن الکلبی کی روایات ہیں ؟ ان میں محمد بن اسحٰق کی روایتوں کا اضافہ کر دیا گیا ہے[۴]۔ یہ طبری نے "کتاب الیمن وأمر سیف بن ذی یزن" سے اور ابن اسحٰق کی تالیف سے اخذ کی ہیں۔ اور ابن اسحٰق کی روایات، جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے، محمد بن کعب القرظی، وہب بن منبہ اور نجران کے کچھ لوگوں سے متصل ہوتی ہیں۔ کندہ اور ایران کے روابط پر جو کچھ لکھا ہے، یا وہ حوادث جو قباذ کے زمانے میں عربوں کے درمیان پیش آئے، وہ بھی[۵] ابن الکلبی کی ایک اور تالیف "کتاب ملوک کندہ"[۶] سے لئے گئے ہیں۔ الطبری نے قباذ اور الحارث بن عمرو بن حجر بن عدی الکندی سے متعلق روایات کو ابن الکلبی سے منسوب کیا ہے۔ البتہ اس نے — تاریخ ایران کے معاملہ میں اپنی عادت کے مطابق — اس شخص کا نام نہیں بتایا جس نے ہشام کا قول اسے پہنچایا ہے۔ جس کتاب یا کتابوں سے وہ نقل کرتا ہے ان کا نام چھوڑ جانے کی روش کو دیکھتے ہوئے، اور اس طرح کے مبہم جملوں کی روشنی میں، مثلاً "وذکر أهلُ العِلمِ..." یا "وزعم جماعةٌ مِن عُلماءِ العَجَم..." یا "وحدِّثت عن هشام بنِ محمّدٍ قال..." وغیرہ جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعات اس نے کتابوں سے نقل کئے ہیں، اگر ہم یہ

---

[۱] کتاب ملوک الیمن من التبابعہ۔ الفہرست/ ۱۴۱، الاصنام/ ۷ [۲] کتاب امثال حمیر الفہرست/ ۱۴۱، الاصنام/ ۷ [۳] الفہرست/ ۱۴۱۔ الاصنام/ ۷ [۴] الطبری ۲/ ۹۴
[۵] الطبری ۲/ ۸۹ [۶] الاصنام/ ۷

کہیں کہ الطبری نے مذکورہ خبر بھی اس کتاب سے اخذ کی ہوگی تو یہ کچھ غلط نہیں ہے۔

اسحٰق بن الجصاص اور شائد میرا یہ کہنا بھی غلط نہ ہوگا کہ الطبری نے ابن الکلبی کی ایک اور تالیف "کتاب عدی بن زید العبادی" سے بھی اخذ کیا ہے[۱]۔ جس کی تدوین میں اس نے اسحٰق بن الجصاص سے سنی ہوئی روایات پر، یا جو کچھ اس نے اپنے باپ محمد[۲] سے اخذ کیا تھا، اس پر بھروسہ کیا ہے۔

اسحٰق بن الجصاص یا اسحٰق بن عمار جو ابن الجصاص کے نام سے معروف ہے اور جس کی کنیت ابو یعقوب ہے۔ یہ یمن کے موالی میں سے تھا اور عیسیٰ بن موسیٰ کی حکومت کے آغاز میں اس کا مصاحب تھا۔ چنانچہ لوگ عیسیٰ کے گھر میں اس کے سامنے اشعار پڑھا کرتے تھے۔ اس کے سامنے کبار علماء کی ایک جماعت نے جن میں ابن الکلبی اور الکسائی[۳] جیسے لوگ تھے، درس لیا۔ ابن الکلبی نے عدی بن زید کے اخبار اپنے شیخ ابن الجصاص سے بالمشافہ حاصل کیے تھے۔ اسی طرح اس نے حماد[۴] کی کتاب سے نقل کیا ہے یہ المنصور کے آخری زمانے میں مرا۔

ابن المقفع عبداللہ ابن المقفع نے بھی، جس کا اصلی نام روزبہ بن داذویہ ہے تاریخ اور ادب کے موضوع پر متعدد کتابیں فارسی سے عربی میں منتقل کیں جن میں "کتاب خدا ینامہ فی السیر"، "خداینامک[۵]" اور "کتاب آئین نامہ فی الآصر[۶]"، کتاب مزدک[۷]، ......

۱ے الاصنام /۴۷ ۲ے طبری ۲/۱۴۶ ۳ے الارشاد ۲/۲۳۲-۲۳۳ ۴ے ی ۲/۱۴۶ ۵ے خدابنامہ خدایامۃ، خدینامہ فی السیر۔ الفہرست /۱۷۲ "خداینامہ وہی کتاب ہے جو فارسی سے عربی میں منتقل ہونیکے بعد "تاریخ ملوک الفرس" کے نام سے موسوم ہوئی" (حمزہ /۱۵)۔ خدای نامہ جدید فارسی میں اور خدایناک وخدینامک پہلوی میں اس کا نام ہے ENCY. VOL VI P. 180 ۶ے الفہرست /۱۷۲
۷ے الفہرست نیز سراج الملوک للطرطوشی / ۱۱۸ طبع بولاق ۱۲۸۹ھ

کتاب التاج فی سیرۃ انوشیرواں[1]، کلیلہ ودمنہ اور بعض دوسری کتابیں شامل ہیں[2]۔ اسی طرح ابن المقفع نے ان کتابوں کا ترجمہ کر کے ان مورخوں کے لئے جو فارسی زبان سے نابلد تھے ایران کی قدیم تاریخ سے واقف ہونے کی راہ کھول دی ابن الندیم لکھتا ہے کہ "ابن المقفع فارسی سے عربی میں تراجم کرنے والوں میں سے تھا اور وہ دونوں زبانوں کے محاورے سے واقف تھا[3]" لیکن اُس کی فصاحت اور پہلوی زبان سے واقفیت میرے نزدیک گہرے تحقیقاتی مطالعے کی محتاج ہے۔ یعنی ان اصل کتابوں کا جو پہلوی میں تھیں ان تراجم سے مقابلہ کرنا ضروری ہے جو ابن المقفع نے تیار کئے ہیں تاکہ اس موازنہ کے بعد ان پر علمی نقطۂ نظر سے حکم لگایا جاسکے۔ اس معاملہ میں شہرت کا لحاظ کرنا یا ان لوگوں کے اقوال کو قبول کر لینا کافی نہیں ہے۔ جن کی رائے گہرے علم و درایت سے عموماً خالی ہوتی ہے۔ اب وہ اصل کتابیں ضائع ہو چکی ہیں جیسے کہ ابن المقفع کے تراجم بھی ضائع ہو گئے، اور ان کے صرف کچھ ٹکڑے اور اقتباسات ہی ادبی کتابوں میں محفوظ رہ گئے ہیں، اس لئے کسی ادیب یا مورخ کے لئے یہ حکم لگانا دشوار ہے کہ ابن المقفع پہلوی زبان سے خوب اچھی طرح واقف تھا، اس کا محاورہ فصیح تھا، اور وہ ترجمے کی نزاکتوں سے خوب عہدہ برآ ہوا ہے ۔ اگرچہ ہم اس میں شک نہیں کرتے کہ وہ اپنے زمانے کی فارسی خوب سمجھتا ہوگا، لیکن جیسا کہ سب جانتے ہیں زبان کی فہم اور فصاحت دو مختلف چیزیں ہوا کرتی ہیں۔

ابن المقفع کو لوگوں میں بڑی شہرت حاصل ہوئی، جو کچھ وہ لکھتا تھا یا اس کے نام سے لکھا ہوا سامنے آتا تھا لوگ اس کا مطالعہ بڑے ذوق و شوق سے کرتے تھے۔ المسعودی کہتا ہے: "اکثر لوگوں کی عادت ہوتی ہے کہ اگلے زمانے کے لوگوں کی تعریف میں مبالغہ

---

[1] الفہرست / ۱۷۲ نیز بروکلمان، ضمیمہ ۱ / ۲۳۵ [2] الفہرست / ۱۷۲۔ اس کی دوسری کتابوں کے نام بروکلمان ضمیمہ ۱ / ۲۳۴-۲۳۵ میں ملیں گے [3] الفہرست / ۱۷۲

کرتے ہیں اور متقدمین کی کتابوں کو زیادہ وقعت دیتے ہیں، اسی طرح ماضی کی تعریف کرتے ہیں اور حال کی برائی کی جاتی ہے، چاہے عہد جدید کے لوگوں کی کتابوں میں کتنی ہی روشن حقیقتیں اور مفید علوم موجود ہوں۔ ابو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ کہتا ہے کہ بڑی پر معنی اور سلیقے سے لکھی ہوئی کتابیں جو اس کے اپنے نام سے ہوتی تھیں ان پر کوئی کان بھی نہ دھرتا تھا نہ ان کی طرف.... رغبت کا ہاتھ بڑھتا تھا اور اگر گھٹیا درجے کی غیر مفید کتابیں جو عبداللہ ابن المقفع یا سہل بن ہارون یا ایسے ہی کسی مشہور مصنف کے نام سے لکھ کر شائع کر دیتا تھا تو ان کتابوں کو پر لگ جاتے تھے، ہر شخص نقل کرنے میں عجلت کرتا تھا۔ اور اس کا بظاہر کوئی سبب متقدمین سے منسوب ہونے کے سوائے نہیں ہوتا تھا" [1]

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ متعدد لوگوں نے کتاب خدا ینامہ کا عربی میں ترجمہ کیا۔ یہ فارسی میں خدینامک یا خدا ینامک کے نام سے مشہور تھی [2]۔ مگر ان میں ابن المقفع کا ترجمہ خاص طور سے مشہور ہوا اور اس سے اکثر مورخوں نے رجوع کیا۔ مگر اس کتاب کی شہرت اور ایران کے اپنی تاریخ کو محفوظ کرنے کے ذوق کے باوجود بہ اصل متن ضائع ہو گیا اور ان کے ترجمے بھی عنقا ہو گئے۔ ان میں ابن المقفع کا ترجمہ بھی تھا اور دوسروں کے تراجم بھی ــــ یہ واقعی عجیب و غریب معاملہ ہے۔ الطبری نے ابن المقفع کے ترجمے سے اقتباسات دیئے ہیں مگر اس کا نام نہیں لیا اور صرف ایک ہی جگہ اس کا ذکر کیا ہے، ایک ایسے مقام پر جس کا ایران کی تاریخ یا اس ترجمے سے کوئی براہ راست واسطہ نہیں ہے [3]۔ (باقی)

---

[1] التنبیہ والاشراف / ۷۶ - ۷۷

[2] CHRISTENSEN (ARTHUR) L'IRAN SOUS LES SASSANIDES COPEN-HAGUE 1936 P.54 BROCKELMANN: 1, S. 151, SUPPL. 1, 8. 235

[3] فہرست تاریخ الطبری (دی غوے) ۵۶۷

قسط نمبر ۱۲

ہندو تہذیب اور مسلمان

از: ڈاکٹر محمد عمر صاحب استاذ تاریخ جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی

رسومات اور تقریبات

دولتمند اور غریب دونوں ہی طبقے کے لوگوں میں بچے کی ولادت بڑی خوشیوں اور تقریبات کا موقع ہوتا تھا اور اس موقع پر اپنے دستور کے مطابق بہت سی رسمیں ادا کی جاتی تھیں۔ ہندوستان کے مسلمانوں میں ہندوستانی ماحول اور یہاں کے رسم ورواج کے اثرات اٹھارہویں، انیسویں اور بعد کی صدی میں بھی بچے کی پیدائش، شادی بیاہ اور موت سے متعلق رسم ورواج میں بہت نمایاں نظر آتے ہیں۔ عورت کے حاملہ ہونے اور بچے کی ولادت کے بعد سے مرنے تک جتنی بھی رسمیں ہندوستانی مسلمانوں میں مروج ہیں وہ سب کی سب ہندوانی رسمیں ہیں جن میں سے بہت سی رسمیں توجوں کی توں ہیں۔ بعض کے نام تو وہی ہیں مگر طریقے بدل گئے ہیں۔ اور بعض میں برائے نام فرق کر دیا گیا ہے اور بعض کو بہ تغیر نام مذہبی امور میں شامل کر لیا گیا ہے۔ مثلاً رسم تیجا ہندوؤں میں فاتحہ یا پھول مسلمانوں میں۔ اگرچہ پھول کا لفظ یہاں بھی مشترک ہے۔ کیوں کہ ہندوؤں میں پھول مردے کی جلی ہوئی ہڈیوں کو کہتے ہیں جو تیسرے روز مرگھٹ سے چن کر جمع کر لیتے ہیں اور بعد ازیں کسی متبرک ندی میں بہا دیتے ہیں۔ تمام مسلمانوں نے اسی رعایت کی مناسبت سے اس روز مردے کی قبر پر ارگجا اور پھولوں کی چادر کا بھیجنا ایک لازمی امر سمجھ کر فاتحۂ سوم کا نام پھول رکھ دیا ہے ارگجا ٹھیٹ ہندی لفظ ہے۔ اور خوشبو کے معنی میں مستعمل ہے۔ مسلمانوں نے برادۂ صندل، مشک، کافور، عنبر، عرق گلاب وغیرہ کو ملا کر ایک مرکب تیار کیا اور اس کا نام ارگجا رکھ

دیا ہے جسے خاص تیجے کے دن ایک پیالہ میں بھر کر اور اس پیالہ کو ایک پھولوں کی بھری رکابی میں رکھ کر ہر ایک فاتحہ خواں کے آگے لے جاتے ہیں وہ ایک پھول قل ہو اللہ پڑھ کر اس پیالے کے اندر ڈال دیتا ہے اور یہ پیالہ متوفی کی قبر پر بھیج کر مع چادر رکھ دیا جاتا ہے۔ اسی طرح اور بہت سی رسمیں ہیں اور نیز رسمی گیتوں کا یہی حال ہے جو دونوں قوموں کی رسموں اور گیتوں کے مقابلے سے ظاہر ہوتا ہے [۱]

بالعموم بچے اور بالخصوص اولاد نرینہ کی خواہش ہر بشر میں پائی جاتی ہے۔ اور بہت دنوں تک بچے کا نہ ہونا باعث تفکر اور مایوسی ہوتا ہے۔ دولت مند اور غریب دونوں ہی اپنی اس خواہش کو بار آور دیکھنے کے لئے ہر طرح کے جتن کرتے ہیں اور اس کوشش میں کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھتے۔ دواؤں کے علاوہ دعاؤں مزاروں پر منت کے ماننا اور نجومیوں اور جوتشیوں سے اس سلسلے میں دریافت کرنا ہندوستانی مسلمانوں میں عام تھا۔ میر حسن دہلوی نے دہلی کے بادشاہ کا حال لکھا ہے، جو اولاد نہ ہونے کے سلسلہ میں مایوس ہو چکا تھا۔ اور درویشی اختیار کرنا چاہتا تھا۔ اس کے وزیروں نے اسے بہت کچھ تسلی دی۔ اور انھوں نے جوتشیوں اور پنڈتوں کو بلا کر اس سلسلہ میں ان کی رائے طلب کی — میر حسن دہلوی اپنے خاص انداز میں اس واقعہ کو یوں بیان کرتے ہیں :-

---

[۱] ملاحظہ ہو۔ رسوم دہلی (مولوی سید احمد دہلوی) مطبوعہ رام پور، ۱۹۶۵ء ص ۳۷ - ۳۸ [۲] جہاندار شاہ اولاد کی خواہش میں صاحب کرامت، درویشوں کی خدمت میں حاضر ہوتا، قدمبوسی کرتا، نذریں پیش کرتا اور دعا کرنے کی استدعا کرتا۔ تذکرۃ الملوک۔ اکبر اور شاہ جہاں نے خواجہ معین الدین چشتی کے مزار کی زیارت ہی نہیں کی تھی بلکہ اولاد نرینہ کی تمنا بھی ظاہر کی تھی اور انکی یہ تمنا پوری بھی ہوئی تھی۔

نجومی و رمّال اور برہمن | غرض یاد تھا جن کو اس ڈھب کا فن
بلا کر انہیں شہ کنے لے گئے | جونہی رو برو سب وہ شہ کے گئے
کیا قاعدے سے ٹھہر کر سلام | کہا شہ نے میں تم سے رکھتا ہوں کام
نکالو ذرا اپنی اپنی کتاب | مرا ہے سوال اس کا لکھو جواب
نصیبوں میں دیکھو تو میرے کہیں | کسی سے بھی اولاد ہے یا نہیں
یہ سن کر وہ رمّال طالع شناس | لگے کھینچنے زائچے بے قیاس
دھری تختی آگے لیا قرعہ ہاتھ | لگا دھیان اولاد کا اسکے ساتھ
جو پھینکیں تو شکلیں کئی بیٹھیں مل | کئی شکل سے دل گیا ان کا کھل
جماعت نے رمال کی عرض کی | کہ ہے گھر میں امید کی کچھ خوشی
نجومی بھی کہنے لگے در جواب | کہ ہم نے بھی دیکھی ہے اپنی کتاب
کیا پنڈتوں نے جو اپنا بچار | تو کچھ انگلیوں پر کیا پھر شمار
جنم پترہ شاہ کا دیکھ کر | تلا اور برچھیک پر کر نظر
کہا رام جی کی ہے تجھ پر دیا | چندر ما سا بالک ترے ہوئیگا[1]

بچے کی ولادت اور اس سے قبل کی رسمیں

حمل قرار پانے کے وقت سے حاملہ عورتوں کا خاص طور پر خیال رکھا جاتا تھا اور تردّد اور اضطراب کو اس کے نزدیک تک بھٹکنے تک نہیں دیا جاتا تھا اور اس وقت سے بچے کی ولادت کے ایک سال بعد تک طرح طرح کی رسمیں عمل میں آتی تھیں اور تقریبات عمل میں آتی تھیں اور ان موقعوں پر رشتہ داروں اور یار دوستوں کو شریک کیا جاتا۔

ستوانسا جب حمل کا ساتواں مہینہ شروع ہوتا تھا تو ستوانسا کی رسمیں عمل میں آتی تھیں

---

[1] مجموعہ مثنویات میر حسن دہلوی (نولکشور ۱۹۴۵ء) ص ۱۷ تا ۱۹

اس موقع پر میکے والے سدھوڑے کر آتے تھے[۱] سدھوڑ ہندی لفظ بمعنی سات کے ہے کیونکہ اس میں سات طرح کی ترکاریاں، میوے اور پکوان ہوتے تھے، اس وجہ سے اس کا یہ نام رکھ دیا گیا۔

یہ رسم بھی ہندوانہ ہے۔ پنجاب میں اس رسم کو ساتواں کہتے ہیں۔ اس موقع کی رسم کے مطابق سہ پہر کو دو جیا عورت کی گود بھری جاتی تھی۔ پہلے اسے نہلاتے، رنگین لباس پہناتے، لال دوپٹہ اڑھاتے، پھولوں کا گہنا پہناتے، نئے سرے سے دولہن بنلتے۔ بعد ازیں اس کی گود میں نندیں (شوہر کی بہنیں) کھانے کی سات ترکاریاں، میوہ، ناریل وغیرہ ڈالتی تھیں۔ اس کا مقصد یہ ہوتا تھا کہ اس کی گود بال بچوں سے ہمیشہ بھری رہے اور اس کو اچھا پھل ملے۔ گود کی ترکاری، میوہ، اور اوڑھنی اور نیگ کے روپے دولہا کی بہنیں لے لیتی تھیں اور باقی چیزیں اوروں میں تقسیم کر دی جاتی تھیں۔ اس کے بعد نندیں ناریل توڑتی تھیں۔ اگر اس کی گری سفید نکلتی تو کہتی تھیں اجلا پھل یعنی لڑکا پیدا ہو گا[۲]

نوماسا: جب نواں مہینہ شروع ہوتا تو دولہن کے میکے سے اس کا جوڑا، کنگھی، مسی، عطر، پھول،

---

[۱] بعض خاندانوں میں یہ رسم پانچویں مہینے ادا ہوتی تھی۔ رسوم دہلی۔ ص ۴۳ (۱)

اس کے برخلاف جعفر شریف کا بیان ہے کہ اس موقع پر عورت کے والدین اسے اپنے گھر بلاتے تھے اور ہر قسم کے عمدہ اور نفیس لباسوں میں اسے ملبوس کرتے اور لذیذ کھانے کھلواتے تھے۔ ایک نئے جوڑے سے اُسے ملبوس کرتے، عطر اور صندل سے معطر کرتے، پھولوں سے سجاتے اور گانے بجانے اور دوسرے طریقوں سے اپنی مسرت کا اظہار کرتے۔ ملاحظہ ہو "قانون اسلام" (انگریزی) ص ۱

[۲] برائے تفصیل ملاحظہ ہو۔ ROSE. H.A: A GLOSSARY OF THE TRIBES & CASTES OF PUNJAB, (LAHORE, 1914) VOL, 1, PP. 760-72 FOR DELHI. P. 762.

نیز رسوم دہلی ص ۴۲-۴۳، قانون اسلام۔ (انگریزی) ص ۱

چاندی کی نہرنی، تیل کی نقرئی پیالی، لال اوڑھنی اور اس میں سات رنگ کے میوے، بہنوں کا نیگ، اور پنجیری کے روپے بھیجے جاتے تھے۔ سسرال والے پنجیری بناتے اور سب لوگوں میں تقسیم کرتے تھے۔ سسرال کے لوگ یعنی قریبی رشتے کی عورتیں بھی جمع ہوتی تھیں۔ اور ستوانسے کی طرح اس کی گود بھری جاتی تھی ۱ے

اگر بادشاہ اور امراء کے ہاں ولادت کا موقع ہوتا تھا تو وہ لوگ رمالوں اور نجومیوں کو بلا کر وقت سعید دریافت کرتے اور انہیں انعام واکرام سے نوازا جاتا تھا۔ اگر لڑکا پیدا ہوتا تھا تو اس کا اعلان توپ داغ کر نقارے اور سازِ موسیقی بجا کر کرتے تھے جب غربا اور دیہاتیوں کے ہاں لڑکا ہوتا تو پیتل کی تھالی بجائی جاتی تھی ۳ے اور اب بھی بجائی جاتی ہے۔ میر حسن دہلوی نے ایک بادشاہ کے ہاں پسر کی ولادت کے اعلان کا ذکر ان اشعار میں کیا ہے:

نقیبوں کو بلوا کے یہ کہہ دیا	کہ نقار خانے میں دو حکم جا
خبر سن کے یہ شاد ہوں خاص و عام	کہ نوبت خوشی کی بجا دیں تمام ۴ے

۱ے پنجیری میں خربوزہ کے بیج، شکر اور گھی کے ساتھ بھون کر میدے یا سوجی میں ملائے جاتے ہیں۔ ہفت تماشا ص ۱۵۲

۲ے A GLOSSARY OF THE TRIBES AND CASTES ETC. VOL, I P, 762

نیز ملاحظہ ہو۔ نالۂ عندلیب۔ ص ۲۱، مثنوی سحر البیان۔ ص ۲۱-۲۵ میسز میر حسن علی۔ مسلمانوں کے رسم ورواج (انگریزی) جلد دوم ص۔ ۳ رسوم دہلی ص ۴۲-۴۴

۳ے منوچی۔ جلد دوم۔ ص ۳۴۳، تاریخ دلکشا از بھیم سین۔ (قلمی) ص ۲۶ الف مثنوی سحر البیان۔ ص ۲۶

۴ے مجموعہ مثنویات میر حسن دہلوی ص ۲۱ OBSERVATIONS, P. 211

اس موقع پر رقص و سرود، سجاوٹ اور روشنی کا بڑا اہتمام کیا جاتا تھا۔ شہر کے تمام گانے بجانے والے دربار میں حاضر ہوتے تھے۔ میر حسن کا بیان ملاحظہ ہو۔

یہ مژدہ جو پہنچا تو نقارچی لگا ہر جگہ بادلہ اور زری
بنا ٹھاٹھ نقار خانے کا سب مہیا کر اسباب عیش و طرب
دیا چوب، کو پہلے بم سے ملا لگی پھیلنے ہر طرف کو صدا
بہم مل کے بیٹھے جو شہنا نواز بنا منہ سے پھر کی لگا اس پہ ساز
ٹکوروں میں نوبت کی شہنا کی دھن سگھڑ سننے والوں کو کہتی تھی سن
سنی جھانج نے جو خوشی کی نوا تھرکنے لگا تا لبوں کو بجا
نئے سر سے عالم کو عشرت ہوئی کہ لڑکے کے ہونیکی نوبت ہوئی
محل سے لگا تا بدیوان عام عجب طرح کا اک ہوا اژدھام[1]

---

[1] مثنویات میر حسن دہلوی ص ۲۱-۲۴۔ منوچی کا بیان ہے کہ "جب کسی امیر کے ہاں لڑکا پیدا ہوتا تھا تو تقریبات اور رقص و سرور کی محفلیں کئی دنوں تک جاری رہتی تھیں۔ قریبی رشتہ دار نومولود اور اس کے والد کو مبارکباد دینے کے لئے جمع ہوتے تھے۔ یہ لوگ نذرانہ کی کشتیاں بھیجتے تھے۔ اُن میں کئی قسم کے سوکھے اور تازے میوے، شکر، مختلف رنگ کی مٹھائیاں، عرق گلاب، ہر قسم کے کھانے، تیل، ریشم اور سوتی کپڑے، اور کچھ سونے اور چاندی کے سکّے ہوتے تھے۔ یہ تمام چیزیں کشتیوں میں سجی ہوئی باہر نکال کر رکھی جاتی تھیں اور باجے گاجے، رقص و سرور، روشنی، جھنڈوں، ہاتھی اور گھوڑوں کے ساتھ جلوس کی صورت میں لے جائی جاتی تھیں۔ اس جلوس کے وسط میں زچہ اپنے بچے کے ساتھ ایک پالکی میں ہوتی تھی۔ یہ جلوس شہر کی تمام بڑی بڑی سڑکوں سے گزرتا تھا تاکہ لوگ اس کی شان و شوکت دیکھ سکیں۔" جلد سوم۔ ص ۱۵۰، نیز ملاحظہ ہو۔ منتخب التواریخ (بدایونی، اردو ترجمہ) جلد دوم۔ ص ۵۲۹

اس خوشی کے موقع پر بادشاہوں اور امیروں کی خدمت میں نذریں پیش کی جاتی تھیں۔
مبارک بادی جاتی تھی اور بادشاہ، امیروں اور دیگر خادموں کو جاگیریں تفویض کرتا اور انعام و
اکرام سے نوازتا تھا۔ میر حسن دہلوی کا بیان ملاحظہ ہو:

چلے لے کے نذریں امیرو وزیر — لگے کھینچنے زر کے تودے فقیر
دیئے شاہ نے شاہ زادے کے ناؤں — مشائخ اور پیر زادوں کو گاؤں
امیروں کو جاگیر لشکر کو زر — وزیروں کو الماس لعل و گہر
خواصوں کو خوجوں کو جوڑے دیئے — پیادوں نے جو تھے انکو گھوڑے دیئے
خوشی میں کیا یاں تلک زر نثار — جسے ایک دینا تھا بخشے ہزار[۱]

اس موقع پر درباری شعراء اور شہر کے مشہور و معروف شاعر تہنیت نامے لکھ کر پیش کرتے
اور حسب خواہش انعام و اکرام حاصل کرتے تھے[۲]
ہندوؤں میں لڑکی کی ولادت منحوس سمجھی جاتی ہے اسی طرح مسلمانوں میں دختر کی پیدائش
پر اگرچہ غم کا اظہار نہ کیا جاتا تھا مگر خوشی کا اظہار اس پیمانے پر نہ ہوتا تھا۔ جس طرح لڑکے
کی ولادت پر ہوتا تھا۔ مگر محل کی عورتیں اس موقع پر بھی خوشیاں مناتی تھیں اور اپنی مسرت
کے اظہار میں کافی روپیہ صرف کرتی تھیں[۳]

۱ے مثنویات میر حسن دہلوی۔ ص ۲۲۳ ۲ے کلیات سودا جلد دوم۔ ص ۳، ۱۲ ۳ے شاہی محل میں لڑکے
کی ولادت کے موقع پر خوشیوں کی تقریبات کے لئے دیکھئے۔ مثنوی جلد سوم ص ۱۵۰، اور لڑکی جلد
دوم ص ۳۴۳ پر ملاحظہ ہو۔ OBSERVATIONS ETC, PP 210-211- 1 اہلیہ میر حسن علی نے
لکھا ہے کہ لڑکی کی پیدائش پر بددلی کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ انہیں مناسب بر تلاش کرنے میں بڑی
دقت ہوتی تھی اور دوسری وجہ یہ تھی کہ لڑکے کی ولادت سے خاندان کی عزت میں اضافہ
ہوتا تھا جو لڑکی کی پیدائش سے میسر نہیں ہوتی تھی۔ OBSERVATIONS ETC.: 212

جب دردِ زہ شروع ہوتا تھا تو بی بی مریم کا پنجہ[1] ایک پتا جس کی شکل ہاتھ کی طرح ہوتی تھی ایک پانی کے گھڑے میں ڈال دیا جاتا تھا۔ جوں جوں ولادت کا وقت قریب آتا جاتا تھا وہ پتا کھلتا جاتا تھا اور بچہ کے پیدا ہونے کے وقت وہ پورا کھل جاتا تھا۔ عام عقیدہ یہ تھا کہ اس سے بچے کے پیدا ہونے میں آسانی ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں عورت کے کمر میں تعویذ اور گنڈے بھی باندھے جاتے تھے اور کبھی کبھی شاہی روپیہ جس میں کلمہ کندہ ہوتا تھا دھو کر اسے پلایا جاتا تھا[2]۔

بچے کے پیدا ہونے کے بعد بہت سی چھوٹی چھوٹی رسمیں ادا کی جاتی تھیں[3]۔ پہلے بچہ کو نہلاتے تھے، پھر سر کو چاروں طرف سے دبا کر گول کر دیتے۔ سر پر رومال باندھتے ۔ گلے میں کرتہ اور سر پر ٹوپی پہناتے اور زچہ کے پیٹ سے پٹی باندھ دیتے تھے[4]۔

اذان | بعد ازیں نومولود کے کان میں اذان دلوائی جاتی اور یہ رسم اب بھی جاری ہے اس موقع پر کنبہ کے لوگوں میں پان اور بتاشے تقسیم ہوتے تھے[5]۔

شہد چٹانا | ابوالفضل نے ہندوؤں کے ہاں بچہ کی ولادت کے ضمن میں لکھا ہے کہ نومولود کا باپ سونے کی ایک انگوٹھی سے شہد اور تیل ملا کر بچہ کو چٹاتا تھا[6]۔ مسلمانوں میں اس رسم کا ذکر کرتے ہوئے جعفر شریف نے لکھا ہے:

---

[1] برائے تفصیل ملاحظہ ہو: TRIBES AND CASTES, I, P 763 P.N. 1

[2] TRIBES AND CASTES, I, P. 763

[3] رسوم دہلی۔ ص ۶، ۴۔ ۷۔ ۴ TRIBES AND CASTES I, PP 763-66

[4] ایضاً ص ۴۔۔ ۴ [5] قانون اسلام۔ (انگریزی) ص ۶، رسوم دہلی۔ ص ۷، ۴

[6] آئین اکبری (اردو ترجمہ) جلد دوم ص ۲۹۰

"کچھ لوگوں (بالخصوص تعلیم یافتہ طبقے) میں یہ رسم جاری ہے کہ کوئی مقدس اور صاحب علم شخص اپنی انگلی شہد میں ڈوبا کر یا تھوڑا سا کھجور چبا کر یا انگور کھا کر بچے کے منھ میں ڈالتا ہے۔ اور یہ عمل بچے کو دودھ پلانے سے پہلے کیا جاتا ہے۔ اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس شخص کی علمیت اور اس کا تقدس اس بچے میں تحلیل ہو جائے۔ اس رسم کو ادا کرنیکے بعد حضرت سرورکائنات کے نام کی فاتحہ کچھ مٹھائی اور پان کے پتوں پر ہوتی تھی۔ حاضرین اور رشتہ داروں میں اسکو تقسیم کیا جاتا تھا[1]

اس کے بعد بچے کو گھٹی پلائی جاتی تھی جسکے اجزا یہ ہیں۔ چھوٹی بڑی ہڑ، منقّی، باؤبڑنگ، ہاؤ کھمبہ، عناب، سولف، گلاب کے پھول، گلاب کا زیرہ، نرکچور، انارکلی، املتاس، مصری اور بعض لوگ بڑی چھوٹی ہڑ کے بجائے بادام اور اجوائن ڈالتے تھے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اوّل دن شہد، دوسرے دن گھٹی اور تیسرے دن دودھ پلایا جاتا تھا[2]

پٹّی اور چھٹی بچے کی ولادت کے تیسرے دن پٹّی سے متعلق رسمیں ادا ہوتی تھیں۔ چوتھے دن دادہال اور ننہال دونوں طرف کے لوگ جمع ہوتے تھے۔ اس مجلس میں رقص و سرود ہوتا تھا اور لذیذ کھانوں سے مہمانوں کی ضیافت کی جاتی تھی[3]

---

[1] قانونِ اسلام۔ ص ۶ نیز ملاحظہ ہو۔ مسائلہ۔ (قلمی) ص ۳ الف

[2] برائے تفصیل ملاحظہ ہو۔ رسوم دہلی۔ ص ۴۷، نیز TRIBES ND CASTES I, P. 7. 65

OBSERVATIONS ETC. P. 213

[3] رسوم دہلی، "جننے کے چھ دن بعد زچہ اور بچہ کو ہیسر یا بدھ کو چھٹی نہلائی جاتی تھی۔ جب زچہ چوکی پر نہانے بیٹھتی ہے تو نندیں زچہ کے سر میں آٹے کا دودھ جس میں ہری دوب کی پتی یا پان کی کرچ پڑی ہوتی ہے، ڈالتی اور اپنا نیگ لیتی ہیں۔ زچہ

(باقی اگلے صفحہ پر دیکھئے)

چھٹی کے دن اپنی حیثیت کے مطابق ہر طبقے کے لوگوں میں خوشیاں منائی جاتی تھیں۔ بادشاہوں اور امرار کے ہاں اعلیٰ پیمانہ پر اہتمام کیا جاتا تھا۔ ایک بادشاہ کے ہاں اس تقریب کا ذکر کرتے ہوئے میر حسن دہلوی نے لکھا ہے:

چھٹی تک غرض تھی خوشی ہی کی بات — کہ دن عید اور رات تھی شب برات[1]

مصحفی:

محل میں ہوئی جو چھٹی کی خوشی — لبِ بام پر کوس عشرت بجا

جو اہلِ طرب تھے سو آئے تمام — ہر ایک نے حبلا اپنا مجرا کیا

لٹایا بہت سا وہاں سیم و زر — جو معمول تھا وہ سبھوں کو ملا[2]

(باقی صفحہ ۱۳۴ سے آگے) نہا دھو کر بچے کو گود میں لے، ناک میں نتھ پہن، چوکی سے اترتی ..... اور اپنے پلنگ پر آ بیٹھتی ہے۔ اس تقریب میں زیادہ تر عورتیں ہوتی ہیں ... باہر ناچ رنگ ہوتا ہے اور مبارکبادیاں گائی جاتی ہیں۔ ص ۵۴-۵۵ برائے تفصیل ملاحظہ ہو۔ آئین اکبری جلد دوم ص ۲۹۰۔ اہلیہ امیر حسن علی۔ مسلمانوں کے رسم و رواج (انگریزی) ص ۲۱۲ —

قانون اسلام ص ۲۳-۲۴ TRIBES AND CASTES 1, P-765-66-769-70

مولانا عبدالحلیم شرر: گذشتہ لکھنؤ۔ ص ۳۴۵

راجپوت مسلمانوں میں خاندانی برہمن "جنم پتری" اب بھی تیار کرتا ہے اور اس موقع پر ہندوؤں کی بالعموم اور راجپوتوں کی بالخصوص رسومات ادا ہوتی ہیں۔

[1] مثنویات میر حسن دہلوی۔ ص ۲۶ بقول منوچی "ولادت کے چھٹے دن آخری جشن و تقریب ہوتی ہے اس رات کو چراغاں ہوتا ہے۔ رقص و سرود کی محفل سجتی ہے اور آتشبازی چھوڑی جاتی ہے۔" جلد سوم۔ ص ۱۵۰، نیز ملاحظہ ہو گذشتہ لکھنؤ۔ ص ۳۴۵

[2] دیوان مصحفی (قلمی انجمن ترقی اردو علی گڈھ) صفحہ ۱۳۶ الف۔

چھوچھک | اس موقع پر زچہ کے میکے سے چھوچھک آتی تھی۔ امیروں کے ہاں باجے گاجے کے ساتھ اور متوسط طبقے کے لوگوں کے ہاں ظاہری شوبھا اور روشن چوکی کیساتھ حسب ذیل اشیاء آتی تھیں:

سونے یا چاندی کی ہنسلی، کڑے، بچے کے گھنگرو، چاندی کے چٹے بٹے، چسنیاں، جھنجھنے، سونے کی دال، چاندی کے بنے ہوئے چاول، کرتے، ٹوپیاں، پوتڑے، دوہریں، سوزنیاں۔ گھی کے ہنڈے، مرغوں کی کھانچیاں، عقیقے کے بکرے، ان پر گوٹے کناری کی جھولیں، سینگوں پر چاندی کی سنگوٹیاں۔ اگر میکے والے نواب یا شہزادہ ہوتے تو ہاتھیوں پر چاندی کا پنگورا ورنہ کہاروں کے کندھوں پر ہنڈوں، سروں پر بچے کی پلنگڑی، مونگ اور چاول کی بوریاں بھی ہوتی تھیں[۱]۔ یہ رسم اب بھی جاری ہے اور اسی انداز سے ادا کی جاتی ہے۔ اس تقریب میں اب وہ شان وشوکت نہیں رہی جو عہد مغلیہ میں پائی جاتی تھی۔

شاہ عالم ثانی نے چھٹی کی رسم کا یوں ذکر کیا ہے۔

نند بھیوسن بیگم جان کے نانی اور نا نا جیا ہلسائے
جان چھٹی، ل چاوسول، کھچڑی نوبت چار بجاد لائے[۲]

اس موقع پر جو گیت گائے جاتے تھے وہ گیت وہ تھے جو دیو کی جی نے کرشن کی ولادت پر گائے تھے۔ ان گیتوں کے لفظوں، خیالوں اور ڈھنگوں سے صاف ہندوانی رسموں اور عقیدوں کا ثبوت ملتا ہے۔ ایک گیت ملاحظہ ہو۔

۱؎ رسوم دہلی ص ۵۴-۵۶، گذشتہ لکھنؤ۔ ص ۳۴۵،

TRIBES AND CASTES, I, PP 270--71

۲؎ نادرات شاہی۔ ص ۹۵

البیلے نے مجھے درد دیا سانولیا نے مجھے درد دیا
البیلے نے مجھے درد دیا
جائے کھولڑے کے باوا سے اونچی نوبت دھراؤ رے
البیلے نے مجھے درد دیا، پائیلیا نے مجھے درد دیا
جائے کھولڑے کے نانا سے رنگ بھری کھچڑی لاؤ رے
البیلے نے مجھے درد دیا، پائیلیا نے مجھے درد دیا
جائے کھولڑے کے ماموں سے ہنسلی کڑے گھڑاؤ رے
البیلے نے مجھے درد دیا، پائیلیا نے مجھے درد دیا
جائے کھولڑے کی خالہ سے کرتے ٹوپی لاؤ رے
البیلے نے مجھے درد دیا، پائیلیا نے مجھے درد دیا
جائے کھولڑے کے باوا سے بھانڈ بھگیتے نچاؤ رے
البیلے نے مجھے درد دیا، پائیلیا نے مجھے درد دیا[لہ]

(باقی)

لہ رسوم دہلی ص ۵۲۔ TRIBES AND CASTES, 1, P 767

کیا سلطان بلبن کی کوئی بیٹی حضرت باباصاحبؒ سے منسوب تھی

(از: جناب وحید احمد مسعود صاحب)

یہ تو ماہرینِ نفسیات ہی بتا سکتے ہیں کہ پرانے صوفی تذکرہ نگار بے اصولی روایتیں اپنے تذکروں میں لکھنے کے کیوں عادی تھے۔ بہرحال یہ روایت کہ حضرت باباصاحب علیہ الرحمۃ کی شادی بلبن کی صاحبزادی سے ہوئی تھی سراسر اس لئے بھی بے بنیاد ہے کہ تذکرہ نگاروں نے اپنا ماٰخذ نہیں بتایا ہے اور نہ عقیدتمندوں کے پاس اس کی کوئی سند ہے۔ رسالہ برہان دہلی کے جولائی ۱۹۶۸ء کے پرچے میں اپنی وسیع معلومات کے ذریعہ مندرجہ بالا سرخی کے تحت جناب پروفیسر محمد اسلم صاحب شعبۂ تاریخ پنجاب یونیورسٹی نے مزید توجہ فرما کر اس روایت کی تردید کی ہے ان کا استدلال یہ ہے کہ چونکہ معاصرین اور بعد کے مستند حضرات نے اپنی تصانیف میں اسکا کوئی ذکر نہیں کیا ہے اگر اس اہم بات کی کوئی حقیقت ہوتی تو کوئی نہ کوئی کچھ اشارہ تو کرتا۔ ہرچند یہ استدلال وقیع ہو مگر اصولاً عدم ذکر سے کسی شئے کے وجود کا انکار صحیح نہیں مانا جاتا۔ اگر تاریخی طور پر تردید ہی کرنا تھی تو بلبن کے واقعاتِ زندگی سے اسکو غلط ثابت کیا جاتا۔

قدم اوّل پر تشریح ضروری تھی کہ بلبن کسی شخص کا نام نہیں تھا بلکہ الغ خاں اور اتغ خان کی طرح کا خطاب یا عہدہ تھا۔ چنانچہ تاریخ والوں سے پوشیدہ نہیں کہ عہد شمسی میں کم از کم دو بلبن ضرور تھے۔ ایک بلبن غیاث الدین تھا اور دوسرا بلبن اعزالدین تھا اور یہ دونوں ہمعصر بھی تھے۔ لہٰذا طے کرنا ضروری ہے کہ باباصاحبؒ سے شادی کی روایت کون سے بلبن کی صاحبزادی کے متعلق مشہور رہے اور اسکا اندازہ ان دونوں بلبنوں کے حالات سے کیا جاسکتا ہے

تاریخ بتاتی ہے کہ غیاث الدین بلبن کو بخارا کے تاجروں سے سلطان شمس الدین التمش نے ۶۲۳ھ میں خریدا تھا سب سے پہلے وہ رضیہ کا میر شکار بنایا گیا تھا اسکے بعد ریواڑی اور ہانسی کی گورنری مرحمت ہوئی تھی۔ بہ محقق ہے کہ وہ سلطان کا داماد نہیں تھا۔ اب اگر اسکی شادی کسی سے بھی ہوئی تو ۶۲۳ء میں یا اسکے بعد ہی ہو سکتی ہے۔ کشفی تذکرے کی روایت ہے کہ بلبن کی صاحبزادی حضرت باباصاحب کے عقد نکاح میں ۶۳۲ء کو آئی تھی۔ اور اس کشفی روایات کو عام طور پر معتقدین تسلیم بھی کرتے ہیں۔ لہٰذا ظاہر ہے کہ غیاث الدین بلبن کی صاحبزادی ۶۳۴ء میں کبھی ہرگز شادی کے قابل نہیں ہو سکتی تھی۔ کھلا ہوا نتیجہ یہ ہے کہ غیاث الدین بلبن کی بیٹی سے باباصاحبؒ کی شادی کا تصور ناممکنات میں سے ہے۔ اس روایت کو جملہ تذکروں سے حذف کر دینا چاہیے

اعز الدین بلبن کے متعلق یہ ہے کہ اس نے بنگال میں نمایاں خدمات کی تھیں۔ وہ سلطان شمس الدین التمش کا بلاشبہ داماد تھا۔ اسے شہزادہ بھی کہا جاتا تھا اور وہ چند گھنٹوں کیلئے تخت دہلی پر متمکن بھی رہا تھا۔ اسکی تفصیل یہ ہے کہ سنہ ۶۳۹/۱۲۴۱ میں تخت دہلی پر اسنے اپنا حق ثابت کر کے قبضہ کیا لیکن اسی روز تا چوشی کے بعد شام کو رکن الدین فیروز شاہ کے صاحبزادے علاء الدین مسعود شاہ نے اسے زیر کر کے تخت سے لیا اور خود سلطان بنا۔ ان حقائق کے بعد تحقیق طلب یہ ہے کہ سلطان التمش کی صاحبزادی سے اسکی شادی کس سال ہوئی تھی حضرت باباصاحبؒ سے اس کے تعلقات و روابط کیسے تھے اور ۶۳۴ء میں اس کی صاحبزادی شادی کے قابل تھی یا اس کے کوئی صاحبزادی ہی نہیں تھی اور یہ رشتہ حضرت باباصاحبؒ سے کس طرح ہوا تھا۔ ان سوالوں کے جوابات سے حقیقت کا پتہ چل سکتا ہے۔

کوئی ماہر تاریخ اور خصوصاً پروفیسر محمد اسلم صاحب اعز الدین بلبن کے متعلق جملہ ضروری واقفیت بہم پہنچانے کی زحمت گوارہ فرمائیں تو یہ معمہ بھی حل ہو سکتا ہے اور معتقدین پر احسانِ عظیم ہو گا۔

بر کریمان کارہا دشوار نیست

صاحب "قاموس المحیط" کی ایک نادر قرآنی تالیف

مولانا سید عبدالرؤف صاحب عالی معاونِ علمی مجلس معارف القرآن دارالعلوم دیوبند

صاحب قاموس. مجدالدین فیروز آبادی کی شہرت عام طور پر ایک لغوی کی حیثیت سے ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ انھوں نے لغت وادب کے علاوہ تاریخ، فقہ، حدیث، تفسیر اور دیگر علوم عقلیہ و نقلیہ پر بھی کتابیں لکھی ہیں۔ ان کی تصانیف کا عدد پچاس کے لگ بھگ پہنچ جاتا ہے۔ مگر ان میں سے بہت کم کتابیں ایسی ہیں جو طبع ہو سکی ہوں۔

البتہ یہ بات شاید ایک محدود طبقے کے علاوہ بالعموم لوگوں کے علم میں نہ ہو گی کہ مستقل موضوعات پر الگ الگ تصنیفات کے ساتھ ساتھ فیروز آبادی نے اپنے ذوقِ علمی اور والیٔ یمن سلطان اشرف اسماعیل بن العباس (ف ۸۰۳ھ) کی علم دوستی اور علم پروری کے تحت اپنے عہد کے تمام علوم عقلیہ و نقلیہ پر بھی ایک ضخیم کتاب لکھنے کا منصوبہ بنایا تھا جس کی جامعیت کا اندازہ اس مقدمہ سے ہوتا ہے جو مصنف نے اس عظیم تصنیف کے لئے لکھا تھا۔ جس کے پیشِ نظر یہ تصنیف درحقیقت اپنے وقت کی "انسائیکلو پیڈیا" کہی جا سکتی تھی۔ فیروز آبادی نے اس "مجموعۃ العلوم" کا آغاز بطور برکت و تفاؤل علوم قرآن سے کیا تھا اور اس کے بقیہ ابواب دوسرے علوم و فنون کے لئے رکھے تھے۔

اس عظیم الشان تصنیف کو مصنف نے ساٹھ ابواب پر تقسیم کیا اور ہر باب کے لئے "مقصد" کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ اب تک اس کتاب کے جو مخطوطے دستیاب ہوئے ہیں ان میں "المقصد الخامس والخمسون" پچپنویں باب تک فہرست ملتی ہے لیکن آخری پانچ ابواب کے تفصیلی عنوانات نہیں ملتے۔ ہاں چھپنویں باب کی سرخی ضرور موجود ہے باب ۵۷، ۵۸، ۵۹، اور ۶۰ کے تحت کسی فن یا علم کا ذکر نہیں ہے۔ جس سے معلوم ہوتا

ہے کہ یہ علمی منصوبہ پورے طور پر مصنف کے ذہن سے قرطاس تک منتقل نہیں ہو سکا، تاہم مقدمے سے اندازہ ہوتا ہے کہ فیروز آبادی رح نے اپنے عہد کے فلسفے، حکمت، ہیئت غرض تمام علوم عقلیہ و نقلیہ کو بڑے عزم کے ساتھ تاریخ کے سینے میں محفوظ کر دینا چاہا تھا مگر مصنف اس دائرۃ المعارف کے ساٹھ عنوانات میں سے شاید صرف پہلے ہی عنوان "المقصد الاول فی لطائف القرآن العظیم" کو مکمل کر سکا۔

اس پہلے عنوان پر مشتمل دو مخطوطے دارالکتب المصریہ میں موجود تھے۔ جنہیں "المجلس الاعلیٰ للشئون الاسلامیہ" مصر نے اشاعت کے لیے منتخب کیا اور "لجنۃ احیاء التراث الاسلامی" کے زیر اہتمام طبع کرایا۔ استاذ محمد علی النجار نے اس مخطوطے کی تعلیق و ترتیب پر بڑی محنت کی ہے۔ یہ مخطوطہ دارالکتب المصریہ میں ۲۲۹ پر ۱۳×۲۱ سینٹی میٹر سائز کے ۲۰۸ صفحات پر مشتمل ہے اور ہر صفحے میں ۲۳ سطریں ہیں، عنوانات سرخ روشنائی سے لکھے گئے ہیں۔ حسین بن عمر کی کتابت ہے۔ سن کتابت ۱۱۷۲ھ درج ہے۔ ابتدائی اوراق مذہّب اور ہیں جدولیں سرخ اور نیلی ہیں۔ اور خطِ نسخ استعمال کیا گیا ہے۔

دوسرا مخطوطہ بھی دارالکتب المصریہ ہی میں ہے جو ۲۵۹ پر درج ہے ۲۲۷ صفحات پر مشتمل ہیں۔ ہر صفحے میں ۲۴ سطریں ہیں، نسخہ ۲۲۹ کے مطابق قلم خفی استعمال کیا گیا ہے۔ کاتب بھی متعدد ہیں، چنانچہ رسم خط بھی متعدد ہیں۔ عنوانات سرخ روشنائی سے لکھے گئے ہیں ان پر حواشی اور فٹ نوٹس بھی کافی موجود ہیں۔ البتہ اس مخطوطہ پہ تاریخِ کتابت کسی ایک کاتب نے بھی تحریر نہیں کی۔

یہ دونوں مخطوطے اپنی ندرت کے لحاظ سے جس درجہ اہم تھے اتنے ہی اغلاط سے پر تھے، بعض مقامات پر بیاض چھوٹی ہوئی تھی۔ کتابت کی غلطیاں اور الفاظ میں تحریف اس کثرت سے تھی کہ عبارت کا مفہوم سمجھنا دشوار تھا۔ فاضل مرتب استاذ محمد علی النجار نے پوری دیدہ وری کے ساتھ اصلاح و تصحیح اور تحقیق و تعلیق کا فریضہ انجام دے کر فیروز آبادی

کی اس نادر تالیف کو "بصائر ذوی التمییز فی لطائف الکتاب العزیز" کے نام سے نئی زندگی بخشدی ہے
اس کتاب کی اہم ترین خصوصیت یہ ہے کہ اس میں اختصار و جامعیت کیساتھ کلام اللہ کے بارے میں بنیادی تفسیری معلومات اس انداز میں فراہم کردی گئیں جو ہر عامی و عالم کے لئے کارآمد ہیں ابتدا میں مولف نے علوم قرآن سے متعلق بنیادی مباحث بیان کئے ہیں، اسکے بعد بالترتیب ایک ایک سورہ کی تفسیر ہے۔ ہر سورہ کے ذیل میں نو بنیادی تفسیری مباحث کا نہایت ابلاغ و ایجاز کے ساتھ اہتمام کیا ہے۔

مقام نزول، تعداد آیات وکلمات، اختلاف قرأۃ، حاصل سورہ، اسماء سورہ، عمود سورہ، ناسخ ومنسوخ، متشابہات، فضائل سورہ، ان ۹ عنوانات کا مولف نے ہر سورۃ میں التزام رکھا ہے، گویا ہر سورہ سے متعلق جو اہم معلومات ایک قاری کو مطلوب ہوسکتی ہیں وہ بہت اچھے ڈھنگ سے یکجا ہوگئی ہیں۔

مولف نے قرآنِ کریم کی ایک سو چودہ سورتوں کے بنیادی تفسیری مباحث سے فارغ ہونیکے بعد آیات وکلمات اور حروف پر ایک اجمالی روشنی ڈالی ہے اور اس جگہ کتاب کا جزو اوّل پورا ہوگیا ہے۔ دوسرے جزو میں امام راغب اصفہانی کے طرز پر مفرداتِ قرآن سے بحث کی ہے۔ جس کی ترتیب میں کلمے کے ابتدائی حروف کا اعتبار کیا گیا ہے اور اسی نہج سے قرآنِ کریم کے تمام لغوی اور وصفی معانی پر گفتگو کی ہے۔ حروفِ ہجّا کی تعداد کے مطابق یہ جزو ۲۹ ابواب پر مشتمل ہے۔ تیسویں باب میں ان انبیاء علیہم السلام کا ذکر ہے جن کا قرآن میں نام آیا ہے۔

یہاں فیروز آبادی کی "دائرۃ المعارف القرآنیہ" کا "مقصد اوّل" ختم ہوجاتا ہے جس کو مولف نے مقدمۂ کتاب میں "المقصد الاول فی لطائف القرآن العظیم" کے نام سے موسوم کیا ہے اور فاضل صاحب تحقیق وتعلیق نے "بصائر ذوی التمییز فی لطائف الکتاب العزیز" کا نام دیا ہے اور جس کو دو حصوں میں منقسم کرکے شائع کیا گیا ہے۔ اس تسمیہ کی وجہ یہ ہے کہ فیروز آبادی نے مقصد اوّل میں ہر بحث کا عنوان "بصیرۃ" تجویز کیا تھا۔ چونکہ مقصد اوّل کی ساری بحثیں اسی حصّے میں آگئی ہیں اس لئے جمع کا صیغہ "بصائر" لیا گیا۔ بصیرۃ و تمییز میں ایک باہمی نسبت ہے

اسکے لحاظ سے "ذوی التمیز" کا لفظ موزوں تھا "بصائر" کی اضافت "ذوی التمییز" کی طرف کر دی گئی۔ پھر فیروز آبادی نے خود اصل تسمیہ میں سجع کا التزام کیا ہے اس بنا پر اصل نام کا دوسرا جزو "فی لطائف الکتاب العظیم" آخری لفظ کی تبدیلی سے "فی لطائف الکتاب العزیز" ہوگیا اور اب کتاب کا جدید نام "بصائر ذوی التمییز فی لطائف الکتاب العزیز" قرار پایا جو لوح کتاب پر درج ہے۔

اس میں شک نہیں کہ فیروز آبادی کی یہ تالیف اصلاً تفسیری مباحث پر مشتمل ہے اور علوم قرآن کا مولف نے احاطہ کرنے کی سعی نہیں کی جیسا کہ سیوطی کی الاتقان اور زرکشی کی البرہان کی حیثیت ہے تاہم اس کتاب کا مطالعہ ایک عام قاری کے لئے علوم قرآن سے مناسبت اور ان کے اشتیاق کی راہ باز کر دینے کے لئے کافی ہے۔ درحقیقت یہ علوم قرآن کے موضوع پر مقدسی کی "المرشد الوجیز فی علوم القرآن العزیز" بلقینی کی "مواقع العلوم من مواقع النجوم" زرکشی کی "البرہان فی علوم القرآن" سیوطی "الاتقان فی علوم القرآن" شعرانی کی الجواہر المصون" ابن عقیلہ مکی کی "الاحسان فی علوم القرآن" اور شاہ ولی اللہ دہلوی کی "الفوز الکبیر" کیطرح حاوی اور جامع تالیف ہو بھی نہیں سکتی تھی۔ کیونکہ یہ ایک عظیم تصنیفی منصوبے کا ایک جزو ہے، مستقل تصنیف نہیں ہے لیکن اس نادر تالیف کی اہم خصوصیت یہ بھی ہے کہ یہ مطالعہ قرآن کریم کے سلسلہ میں بنیادی راہنمائی کی حامل ہے، قرآن کریم کے اصولی مباحث کی ضروری تفصیل اور دوران مطالعہ ہر سورۃ سے متعلق پیدا ہونیوالے بنیادی سوالات کے جوابات مولف نے اپنی حد تک یقیناً فراہم کر دیئے ہیں، جس سے مطالعہ کرنیوالے کو قرآن میں ایک اجمالی بصیرۃ ضرور حاصل ہو جاتی ہے جو اسکو تفصیلی اور فنی مطالعہ کا ذوق بھی بخشتی ہے اور جس سے اس راہ میں آگے بڑھنے کیلئے ایک ذہنی روشنی اور فکری جِلا بھی ملتی۔ اس کتاب سے قرآن کریم اپنے اصولی مطالب و معانی کے ساتھ بیک نظر نگاہوں کے سامنے آجاتا ہے۔ بلا شبہ اپنے موضوع پر اس انداز میں اپنے دور کی نادر تالیف ہے "لجنۃ احیاء التراث الاسلامی" نے اس کتاب کو گوشۂ گمنامی سے نکال کر "المجلس الاعلیٰ للشئون الاسلامیۃ" مصر نے اسکو شائع کر کے فیروز آبادی کی ایک اہم علمی خدمت کو دوام بخشا ہے جس کے لئے وہ اہل علم کی

ادبیات:

محسوساتِ ماہر

از، جناب ماہر القادری

اے نگاہ دوست! یہ کیا ہو گیا، کیا کر دیا
پہلے پہلے روشنی دی، پھر اندھیرا کر دیا

آدمی کو دردِ دل کی قدر کرنی چاہیئے
زندگی کی تلخیوں میں لطف پیدا کر دیا

وہ خرامِ ناز، موجِ آبِ رکنا باد ہے
جس نے ویرانوں کو گلگشتِ مصلاّ کر دیا

اس نگاہِ شوخ کی تیر افگنی رکھی رہی
میں نے پہلے اس کو مجروحِ تماشا کر دیا

ان کی محفل کے تصور نے، پھر اُن کی یاد نے
میرے غم خانے کی رونق کو دوبالا کر دیا

میکدے کی شام اور وہ کانپتے ہاتھوں میں جام
تشنگی کی خیر ہو، کس کس کو رسوا کر دیا!

اُردو زبان میں

ایک عظیم الشان مذہبی اور علمی ذخیرہ

قصص القرآن

قصص القرآن کا شمار ادارہ کی نہایت ہی اہم اور مقبول کتابوں میں ہوتا ہے۔ انبیاء علیہم السّلام کے حالات اور اُن کے دعوتِ حق اور پیغام کی تفصیلات پر اس درجہ کی کوئی کتاب کسی زبان میں شائع نہیں ہوئی پُوری کتاب چار ضخیم جلدوں میں مکمل ہوئی ہے جس کے مجموعی صفحات ۱۷۸۴ ہیں۔

حصّہ اوّل:۔ حضرت آدم علیہ السّلام سے لے کر حضرت موسٰی و ہارون علیہما السّلام تک تمام پیغمبروں کے مکمل حالات و واقعات۔

حصّہ دوم:۔ حضرت یوشع علیہ السّلام سے لے کر حضرت یحییٰ علیہ السّلام تک تمام پیغمبروں کے مکمل سوانح حیات اور اُن کی دعوتِ حق کی محققانہ تشریح و تفسیر۔

حصّہ سوم:۔ انبیاء علیہم السّلام کے واقعات کے علاوہ: اصحاب الکہف والرقیم اصحاب القریہ اصحاب السبت، اصحاب الرس، بیت المقدس اور یہود، اصحاب الاخدود، اصحاب الفیل اصحاب الجنۃ ذوالقرنین اور سدِ سکندری، سبا اور سیلِ عرم وغیرہ باقی قصص قرآنی کی مکمل و محققانہ تفسیر۔

حصّہ چہارم:۔ حضرت عیسٰی اور حضرت خاتم الانبیاء محمد رسول اللہ علیٰ نبینا و علیہ الصلوٰۃ والسّلام کے مکمل و مفصل حالات۔

قیمت جلد اوّل دس روپے جلد دوم پانچ روپے جلد سوم ساٹھ روپے جلد چہارم نو روپے

قیمت مکمل سیٹ اکتیس روپے۔ اُجرت فی جلد فل پارچہ ایک روپیہ۔ عمدہ فی جلد دو روپے

ملنے کا پتہ: **مکتبہ بُرہان اُردو بازار۔ جامع مسجد دہلی ۶**

Registerd No. D. 183 FEBRUARY 1969

سالانہ قیمت دس روپے

فی پرچہ ایک روپیہ

طابع مولوی محمد ظفر احمد پرنٹر و پبلشر نے الجمعیۃ پریس دہلی میں طبع کرا کر دفتر برہان دہلی سے شائع کیا

ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی و دینی ماہنامہ

برہان

مرتبہ
سعید احمد اکبرآبادی

مکمل لغات القرآن

(چھ جلدوں میں)

قرآنِ کریم کے الفاظ کی شرح اور اُس کے معانی و مطالب کے حل کرنے اور سمجھنے کے لئے اُردو میں اس سے بہتر اور جامع کوئی لُغت آج تک شائع نہیں ہوئی۔ اس عظیم الشان کتاب میں الفاظِ قرآن کی مکمل اور دلپذیر تشریح کے ساتھ تمام متعلقہ بحثوں کی تفصیل بھی ہے۔ ایک مُدرس اس کتاب کو پڑھ کر قرآن مجید کا درس دے سکتا ہے اور ایک عام اُردو خواں اس کے مطالعہ سے نہ صرف قرآن شریف کا ترجمہ بہت اچھی طرح کر سکتا ہے بلکہ اس کے مضامین کو بھی بخوبی سمجھ سکتا ہے اور اہلِ علم و تحقیق کے لئے اس کے علمی مباحث لائق مطالعہ ہیں "لغات قرآن" کے ساتھ الفاظِ قرآن کی مکمل اور آسان فہرست بھی دی گئی ہے جس سے ایک لفظ کو دیکھ کر تمام لفظوں کے حوالے بڑی سہولت سے نکالے جا سکتے ہیں۔ "مکمل لغات قرآن" اپنے انداز کی لاجواب کتاب ہے جس کے بعد اس موضوع پر کسی دوسری کتاب کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

جلد	صفحات		تقطیع		قیمت		
جلد اوّل	صفحات	۳۲۴	بڑی تقطیع	غیر مجلد	پانچ روپے	مجلد	چھ روپے
جلد دوم	″	۳۳۶	″	″	پانچ روپے	″	چھ روپے
جلد سوم	″	۳۳۲	″	″	پانچ روپے	″	چھ روپے
جلد چہارم	″	۳۸۶	″	″	چھ روپے	″	سات روپے
جلد پنجم	″	۵۰۰	″	″	آٹھ روپے	″	نو روپے
جلد ششم	″	۳۲۴	″	″	پانچ روپے	″	چھ روپے

(پوری کتاب کے مجموعی صفحات ۲۲۱۲)

برہان

جلد ۶۲	ذی الحجہ ۱۳۸۸ھ مطابق مارچ ۱۹۶۹ء	شمارہ ۳

فہرست مضامین

نظرات

اسٹیٹسمین مورخہ ۲۶ جنوری کے ضمیمہ جمہوریت نمبر میں عہد حاضر کے مشہور مورخ پروفیسر اے. جے. ٹوئن بی کا جو ایک مقالہ گاندھی جی کی تعلیمات اور عہد حاضرہ پر شائع ہوا تھا اسکے آخری حصہ میں انھوں نے خواہ مخواہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا تذکرہ کرکے ایک ایسی بات لکھ دی جس سے بجا طور پر مسلمانوں کی دلآزاری ہوئی. چنانچہ کلکتہ میں اس پر ہنگامہ ہوا اور اس کے نتیجہ میں متعدد مسلمان پولیس فائرنگ کا نشانہ بن گئے. لیکن ہمیں نہ بھولنا چاہئے کہ یہی پروفیسر ٹوئن بی ہیں جنھوں نے اپنی متعدد کتابوں اور مقالات میں اسلامی تعلیمات اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کردار کی بڑی تعریف کی ہے، بلکہ ایک جگہ تو انھوں نے یہاں تک لکھ دیا ہے کہ موجودہ دنیا جو طرح طرح کی عصبیتوں میں جکڑی ہوئی ہے اور جن کی وجہ سے نوع انسان کو ہلاک ہوجانیکا خطرہ ہر وقت درپیش ہے اسکو اگر نجات مل سکتی ہے تو اسلام کے اس سماجی نظام کو اپنانے سے ہی مل سکتی ہے جس نے رنگ و نسل اور قومیت و وطنیت کے تمام امتیازات کو ختم کردیا تھا. اب سوال یہ ہے کہ انھوں نے مقالہ مذکورہ میں ایسی دلخراش بات کیوں لکھی؟ اصل یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ کی خاص تعلیمات اور پھر خود انکی اپنی زندگی کے باعث مذہب. روحانیت اور پیغمبری کا عیسائیت میں جو تصور رہا ہے وہ اسلام کے تصور سے مختلف ہے. مسیحیت میں روحانیت کے معنی یہ نہیں کہ دنیا سے کوئی تعلق نہ رکھا جائے اور زندگی ایک گوشۂ تنہائی میں بیٹھ کر عبادت الٰہی میں بسر کیجائے. گویا مسیحیت کے نقطۂ نظر سے دین اور دنیا دو الگ الگ چیزیں ہیں اور دونوں ایک دوسرے کے منافی. اس تصور کے ماتحت یہ حضرات جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مدنی زندگی پر نظر ڈالتے ہیں تو انہیں ایک سیاسی قائد اور ایک فرمانروا کی زندگی نظر آتی ہے. انکے خیال میں اصل روحانی زندگی وہی ہے جو حضرت عیسیٰ کی تھی اور جس کو سیاست، تاہل" اور اجتماعی و تمدنی زندگی سے کوئی واسطہ نہیں تھا. مسیحیت میں روحانیت کے اس تصور کے باعث ہی رہبانیت پیدا ہوئی. روحانیت کا یہی تصور ہندو مذہب و فلسفہ، بدھ ازم. اور جین ازم میں پایا جاتا ہے لیکن ان سب مذاہب کے برخلاف اسلام میں دین اور روحانیت یا دین اور دنیا دو الگ چیزیں نہیں ہیں اس بنا پر تقرب الی اللہ حاصل کرنیکے لئے ایک مسلمان کو ہرگز اس کی ضرورت نہیں ہے کہ وہ ترک دنیا کرکے ایک گوشۂ تنہائی میں جا بیٹھے کسب معاشی کیلئے کوئی جدوجہد نہ کرے، شادی بیاہ سے اجتناب کرے اور اگر نکاح ہوچکا ہو تو

میں گھوڑا اڑائے دشمن پہ وار پہ وار کر رہا ہے اور ایک فرمانروا جو ملک کا نظم و نسق چلا رہا ہے اور ایک مزدور جو کارخانہ میں کام کر رہا ہے اور اسیطرح کے دوسرے پیشہ ور لوگ جو اپنے فرائض و خدمات انجام دے رہے ہیں یہ سب روحانیت کے اس اعلیٰ مقام پر فائز ہیں جن پر ایک عابد مرتاض جو گوشۂ تنہائی میں بیٹھا دنیا سے کوئی سروکار نہیں رکھتا فائز نہیں ہوسکتا بشرطیکہ ان تمام لوگوں کی اپنے اپنے دائرہ عمل میں جدوجہد اور کوشش اللہ اور اسکے رسول کے احکام کے ماتحت کامل خلوص و اخلاص کے ساتھ ہو اور کسی حظ نفس کے جذبہ سے نہ ہو۔ دین اور روحانیت دونوں کا مقصد ہے خدا کی کامل اطاعت اور بندگی اور اس بندگی کا مطالبہ ہے اپنی اصلاح و تعمیر کے بعد جہان کی تعمیر و اصلاح اس بنا پر ہر وہ عمل جس کا تعلق تعمیر جہاں سے ہے وہ عین دین بھی ہے اور عین روحانیت بھی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی سب کیلئے ایک اسوۂ حسنہ ہے۔ آپ جس طرح دین یعنی طاعت الٰہی کے کامل ترین نمونہ تھے اسیطرح روحانیت کے مظہر اتم بھی تھے حضرت عیسیٰ بے شبہ اللہ کے بہت بڑے پیغمبر تھے۔

لیکن دین جو روحانیت سے الگ کوئی چیز نہیں ہے اس کی مکمل تشریح اور توضیح اور اسکے تمام عناصر و اجزا کی تکمیل و تتمیم اسی نبی عربی پر ہونیوالی تھی جس کی آمد کی بشارت اور جب وہ آجائے تو اسکے اتباع کا حکم خود حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے دیا تھا۔ اس بنا پر اب دین کا کوئی معاملہ ہو یا روحانیت کا ہمیں اسکا حل بہرحال محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوۂ مبارک کی روشنی میں ڈھونڈھنا ہوگا۔

پروفیسر ٹوئین بی اور بعض اور مستشرقین یہ تو دیکھتے ہیں کہ محمد رسول اللہ صلعم نے اپنی زندگی کے آخری دس برسوں میں جنگیں لڑیں، مملکت کا نظم و نسق قائم کیا دیوانی اور فوجداری قواعد و ضوابط مرتب فرمائے۔ فرامین جاری کئے، شاہانِ زمانہ و امرائے قبائل کو خطوط لکھے۔ مالِ غنیمت تقسیم کیا، محصولات (زکوٰۃ اور جزیہ و خراج وغیرہ) وصول کئے۔ مجرموں کو سزائیں دیں غرض کہ وہ تمام کام کئے جو ایک ذمہ دار شخص کو بحیثیت صدر ریاست انجام دینے پڑتے ہیں لیکن یہ نہیں دیکھتے کہ محمد رسول اللہ صلعم کا طریق کار اور طرز عمل ہر منزل اور ہر مرحلہ میں اس سے بالکل مختلف اور جدا ہے جو اس قسم کے مواقع پر دنیا کے دوسرے فرمانرواؤں اور حکمرانوں کا ہوتا ہے۔ بدر کے میدان میں معرکۂ کارزار گرم ہے مسلمان دنیا میں پہلی بار اپنے سے تین گنا زیادہ

اور ہتھیاروں سے مکمل طور پر لیس دشمنوں کے مقابلہ میں مصروف جنگ ہیں، تلواریں چل رہی اور نیزے لپک رہے ہیں لیکن ٹھیک اسی عالم اضطراب وکشمکش میں ایک وجود قدسی ہے جس پر خوف و ہراس کے بجائے خشوع و خضوع کا عالم طاری ہے اور وہ آسمان کی طرف دونوں ہاتھ اٹھا کر کہہ رہا ہے خدایا تو نے مجھ سے جو وعدہ کیا ہے آج پورا کر۔ احد کی وادی میں دشمن نے عقب سے حملہ کر دیا ہے اور مسلمان تتر بتر ہو گئے ہیں اسلام کے لئے یہ بڑی نازک گھڑی ہے لیکن اس ہنگامۂ دار و گیر میں بھی ایک وجود مسعود ہے جو اپنے چند جانثاروں کی حفاظت میں کھڑا دعا کر رہا ہے: رب اغفر قومی فانھم لا یعلمون "اے خدا میری قوم کو بخش دے" انگلی دشمن کے ایک تیر سے زخمی ہو گئی اور اس سے خون جاری ہے لیکن لب مبارک پر یہ رجز ہے "ھل انت الا اصبع دمیت، فی سبیل اللہ ما لقیت"۔ تو ایک انگلی ہی تو ہے جو خون آلود ہو گئی ہے اور تو نے جو کچھ پایا ہے وہ خدا کے راستہ میں ہی تو پایا ہے۔ مکہ فتح ہوا ہے اور بڑے سے بڑا اسلام اور مسلمانوں کا دشمن پکڑا ہوا آیا ہے لیکن رحمتِ عالم کی طرف سے اعلان عام ہے۔ لاتثریب علیکم الیوم اور سب کی جان بخشی کر دی گئی ہے۔ اور صرف اتنا ہی نہیں بلکہ مکہ اور طائف کے جن کافروں کے کچھ حقوق ہجرت سے پہلے کے مہاجرین کے ذمہ تھے یہ لوگ ان کا مطالبہ کرتے جاتے اور سرور کائنات انہیں ادا کرنے کا حکم دیتے جاتے تھے۔ اموالِ غنیمت کے انبار لگے ہوئے ہیں۔ ایک ایک شخص کو سو سو اونٹ ملے ہیں لیکن کاشانۂ نبوی میں فقر و درویشی کا وہی عالم ہے کہ کئی کئی وقت چولھے کو آگ کی شکل دیکھنی بھی نصیب نہیں۔ غرض کہ شکست ہو یا فتح۔ دوستوں اور عقیدتمندوں کی بزم ہو یا میدان رزم۔ کسی حالت اور کسی کیفیت میں خشیہ ربانی۔ توکل علی اللہ۔ صبر و رضا اور اخلاق فاضلہ کا سررشتہ ہاتھ سے نہیں چھوٹتا۔ بڑے سے بڑے اشتعال انگیز موقع پر بھی قدم ذرا جادۂ اعتدال و عدل سے نہیں ہٹتا۔ ایک لمحہ کے لئے احکام خداوندی سے غفلت نہیں ہوتی۔ اب ہمیں مسٹر ٹوئن بی بتائیں کہ کیا روحانیت کی معراج اس کے سوا بھی کچھ اور ہے؟ صومعہ و مسجد اور دیر و خانقاہ روحانیت کی جلوہ گاہ ہیں لیکن میدانِ جنگ اور تختِ حکومت روحانیت کی اصل امتحان گاہ ہیں

قسط (۱۵)

عربی لٹریچر میں قدیم ہندوستان

جناب خورشید احمد فارق
صدر شعبہ عربی دہلی یونیورسٹی ۔ دہلی

پیداوار

ابن خرداذبہ[۱] (نویں صدی کا ربع ثانی) :۔

ہندوستان سے یہ چیزیں بیرونی ممالک کو بھیجی جاتی ہیں

(۱) مختلف قسم کا عود (اگر)
(۲) صندل
(۳) کافور
(۴) ست کافور
(۵) جائفل (جوزبوا)
(۶) لونگ
(۷) سفید الائچی
(۸) کبابہ[۲]
(۹) ناریل
(۱۰) حشیش[۳] سے بنا ہوا (عمدہ اور رنگین) کپڑا
(۱۱) نرم اور باریک سوتی کپڑا
(۱۲) ہاتھی کُولان (ملی، کیرالا) اور سنجان (سندان[۴]) سے :
(۱۳) سیاہ مرچ

۱؎ المسالک والممالک ص۷۰۔ ۲؎ سیاہ مرچ سے ملتا جلتا پھل، مقوی ہاضمہ ۳؎ حشیش کے بارے میں ادریسی لکھتا ہے: جزیرہ مڈگاسکر (MADAGASCAR) میں مختلف قسم کا کپڑا بنایا جاتا ہے حشیش کا پودا بروی کے پودے سے مشابہ ہوتا ہے جس سے مصر میں کاغذ بنایا جاتا ہے۔ کاریگر بہترین حشیش لیتے ہیں اور اس سے خوبصورت اور رنگین کپڑا بنتے ہیں جو خالص ریشم (دیباج) کیطرح ہوتا ہے یہ کپڑا سارے ہندوستان کو برآمد کیا جاتا ہے۔ نزہتہ المشتاق قلمی ۱/۴۲ ۴؎ بمبئی سے تقریباً نوے میل شمال کا ساحلی شہر اور تجارتی مرکز

جنوبی ہندوستان سے: سندھ سے: (۱۸) بید

(۱۴) بَقم[1] (۱۶) قُسط[2]

(۱۵) تاڑی (داذی) (۱۷) بانس

(ابن الفقیہ[3] نویں صدی کا ربع آخر):

(جس طرح خدا نے دوسرے ملکوں میں خاص خاص چیزیں پیدا کی ہیں) اسی طرح اس نے اشیائے ذیل ہندوستان اور سندھ کے لئے مخصوص کردی ہیں:

(۱) مختلف انواع واقسام کی خوشبودار اشیاء۔

(۲) جواہرات جیسے یاقوت، الماس اور دوسرے قیمتی پتھر۔

(۳) گینڈا۔ (۴) ہاتھی (۵) مور (۶) مختلف اقسام کا عود (اگر)

(۷) عنبر (۸) بالچھڑ (سُنبل) (۹) خُولنجان (پان کی جڑ) (۱۰) ناریل (۱۱) لونگ

(۱۲) دارچینی (۱۳) ہڑ (۱۴) توتیا (۱۵) بانس (۱۶) بید (۱۷) بَقم

(۱۸) ساگون (۱۹) سیاہ مرچ۔

ان کے علاوہ اور بہت سی عجیب و غریب اشیاء۔

اَبوُدُلَف[4] (دسویں صدی کا ربع ثانی):

کیولان (QUILON) (کولم۔ کیرالا) میں ساگون اور بُقم کے جنگل پائے جاتے ہیں، بقم دو قسم کا ہوتا ہے ایک کیولانی جو گھٹیا ہوتا ہے اور دوسرا قامرونی (الامرونی[5]) جس کی نظیر

---

[1] سرخ لکڑی جس سے کپڑے رنگے جاتے تھے۔ [2] خوشبودار لکڑی، دواؤں میں ڈالی جاتی تھی اور بطور دوا بھی استعمال کی جاتی تھی [3] مختصر کتاب البلدان ص ۲۵۱ [4] معجم البلدان (لائڈن) ۳/۵۷-۴۵۴ [5] الامرون اور قامرونی کی تصحیف معلوم ہوتی ہیں، قامروپ سنسکرت کے کامروپ کی تعریب ہے جس کا اطلاق آسام پر ہوتا تھا۔

نہیں ہوتی۔ درخت ساگون خوب بڑا اور لمبا ہوتا ہے، اس کے بعض درخت ڈیڑھ سو فٹ (سو ذراع) سے بھی زیادہ اونچے ہوتے ہیں۔ یہاں بانس (قنا) اور بید (خیزران) بہت پایا جاتا ہے، تھوڑی مقدار میں گھٹیا درجہ کا سندروس[1] (گوند) بھی ہوتا ہے۔ چینی سندروس اس سے بہتر ہوتا ہے... کیولان (کولم) میں بادیے بنائے جاتے ہیں جو ہمارے ملک میں (فارس و عراق) میں چینی بادیوں کے نام سے بکتے ہیں لیکن حقیقت میں وہ چینی ہوتے نہیں ہیں۔ چین کی مٹی کیولان (کولم) کی مٹی سے زیادہ سخت ہوتی ہے اور آگ کی گرمی زیادہ دیر تک برداشت کر سکتی ہے۔ کیولان کی مٹی جس سے چینی طرز کے بادیے بنائے جاتے ہیں تین دن تک پکائی جاتی ہے، اس سے زیادہ آگ میں نہیں رہ سکتی لیکن چینی مٹی پندرہ دن تک پکائی جاتی ہے اور وہ اس سے بھی زیادہ عرصہ تک آگ کی متحمل ہو سکتی ہے... کیولان کے بادیے سیاہی مائل اور چینی سفید رنگ کے ہوتے ہیں... کیولان (کولم) سے عمان کو بحری سفر کیا جاتا ہے، یہاں راوند[2] پائی جاتی ہے لیکن وہ زیادہ موثر نہیں ہوتی، چینی راوند بہتر ہوتی ہے، راوند ایک قسم کا گول کدو ہے جو کیولان (کولم) میں پایا جاتا ہے، اس کے علاوہ ساذج[3] ہندی کا پتہ بھی ہوتا ہے۔

کیولان (کولم) کی طرف مختلف قسم کا عود، کافور، لوبان اور باو[4] منسوب کئے جاتے

۱ے کاہ ربا سے ملتا جلتا ایک گوند جس کے روغن سے کمانوں پر منیٹ کیا جاتا تھا، بہت سے امراض میں بھی نافع تھا۔ عجائب المخلوقات زکریا قزوینی، حاشیہ الحیوان الکبریٰ دمیری ۲/۲۰

۲ے برہان قاطع میں اس کو ایک قسم کی گھانس بتایا گیا ہے، لسان العرب میں ایک ٹھنڈی دوا جو جگر کے لئے مفید تھی، تاج العروس کی رو سے وہ کالے رنگ کی لکڑی ہے۔ ابو دلف کے اس قول کی کہ راوند ایک قسم کا کدو ہے ہمارے کسی مرجع سے تائید نہیں ہوتی۔

۳ے درد دل میں مفید ہے اور بغل کی بو دور کرتا ہے، ریشمی کپڑوں میں رکھنے سے کیڑا نہیں لگتا۔ زکریا قزوینی صـ۶۵ و برہان قاطع ۲/۳-

کیولان (کولم) کی طرف مختلف قسم کا عود، کافور، لوبان اور بادیے[1] منسوب کیے جاتے ہیں۔ درخت عود کا اصلی وطن خط استوا کے عقبی جزیرے ہیں، کوئی شخص کبھی عود کے جنگلوں میں نہیں پہنچا اور نہ کسی کو معلوم ہے کہ وہ کیسے اگتا ہے اور اس کا درخت کیسا ہوتا ہے، نہ کسی انسان نے اس کے پتہ کی شکل وصورت ہی بیان کی ہے۔ سمندر کی لہریں عود کے درختوں یا گدھوں کو شمال کی طرف بہا لاتی ہیں، جو درخت عود اپنے نبت سے اکھڑ کر پانی کے سیلاب سے سمندر میں آگرے اور تر حالت میں اس کو ملایا (کلہ[2])، قامرون[3] یا سرزمین عرب[4] یا کوچین چائنا (صنف) یا قماریاں[5] یا دوسرے ساحلوں پر اٹھالیا جائے تو وہ عود لکڑی شمال کی خشک ہوا لگنے پر بھی ہمیشہ تر رہتی ہیں اور ایسی عود لکڑی کو قامرونی مندلی[6] کہتے ہیں اور اگر لکڑی سمندر میں خشک ہو

---

[1] متن میں قشار بالقاف والشین المعجمہ ہے، ہم نے اس بے معنی لفظ کو عضار بالعین المعجمہ والصاد المعجمہ قرار دیکر ترجمہ کیا ہے لسان العرب: الخضار الصحفة المتخذة من الحداد اللازب الأخضر

[2] کلہ سے جزیرہ کلہ مراد ہے جس کا اطلاق عرب جزیرہ نمائے ملایا پر کرتے ہیں [3] قامرون سے شائد برما اور تھائی لینڈ کے ساحل مراد ہیں، ہمارے خیال کی تائید ادریسی کی اس تصریح سے ہوتی ہے: قامرون ملک بعد رہمی (دھرمپالا بنگال) ویتصل ملکہم بالصین۔ دوسری جگہ: وملک جزیرۃ تیومر (ملایا کے مغربی ساحل کے قریب) والجزائر التی تتصل بہا قامرون۔ نزہتہ المشتاق قلمی ۶۵/۶۰، [4] غالباً سماتی اور ملحقہ جزائر مراد ہیں۔ [5] ہمارے مراجع میں قماریاں کہیں نہیں ملا، غالباً تصحیف ہے، [6] عود کی اقسام سے متعلق ابودلف کی تصریحات طبع زاد اور غیر تحقیقی معلوم ہوتی ہیں، جہاں تک ہمیں معلوم ہے قامرونی مندلی کوئی ایک قسم کا عود نہیں تھا بلکہ اس کی دو الگ قسمیں تھیں۔ قامرونی بظاہر قامرو کی تصحیف ہے، قامروپ آسام کا نام تھا جہاں سے بہترین قسم کا عود برآمد کیا جاتا تھا، مندلی سے کارومنڈل (جنوب مشرقی ہندوستان کا ساحلی علاقہ مراد ہے)، یہاں بھی عود پیدا ہوتا تھا۔ قامرون سے مراد اگر برما اور تھائی لینڈ کا ساحل لیا جائے تب بھی قامرون کیساتھ مندلی کا جوڑ نہیں لگ سکتا، دونوں کو الگ الگ رکھنا پڑیگا۔ عود کی اقسام کے ... قلقشندی اور نویری کی معلومات جو ان کے اپنے ماخذوں سے ماخوذ ہیں (...)

یا خشک ہونے کے بعد سمندر میں آئے تو وہ عود ہندی کہلاتی ہے اور بھاری نیز ٹھوس ہوتی ہے، ایسے عود کی شناخت یہ ہے کہ اس کا برادہ پانی میں ڈالا جائے اور وہ نہ ڈوبے تو اس کے معنی ہیں کہ عود بڑھیا نہیں ہے اور اگر برادہ ڈوب جائے تو عود بے نظیر ہے۔ جو عود لکڑی اپنے اگنے کی جگہ خشک ہو جائے اور سمندر میں اس کو کاٹا جائے تو وہ عود قماری[1] کہلاتی ہے اور جو لکڑی اپنی منبت میں بوسیدہ ہونیکے بعد سمندر میں آئے تو اس کو عود صَنفی[2] کہتے ہیں۔

مذکورہ بالا بندرگاہوں کے حاکم سمندر یا ساحل سے عود لکڑی جمع کرنے والوں سے دس فیصد ٹیکس لیتے ہیں، رہا کافور تو وہ کبولان (کولم) اور سدوری پٹن (مندور قین) کے درمیان واقع پہاڑوں کے دامن میں ہوتا ہے جو سمندر کے کنارے بلند ہیں، کافور (ان پہاڑوں کے دامن میں پیدا ہونے والے) ایک درخت کا گودا ہوتا ہے۔ جب درخت کا تنہ چیرا جاتا ہے تو اس میں چھپا ہوا ملتا ہے۔ کبھی کافور سیال ہوتا ہے اور کبھی منجمد، منجمد اس لئے کہ وہ ایک قسم کا گوند ہے جو اس درخت کے گودے میں محفوظ ہوتا ہے۔ کیولان (کولم) میں ہڑ بھی پائی جاتی ہے لیکن کم مقدار میں، کابلی ہڑ اس سے بہتر ہوتی ہے، وجہ یہ ہے کہ کابل سمندر سے دور ہے اور وہاں ہڑ کی تمام قسمیں اگتی ہیں، جو ہڑ درخت سے کچی گر جائے اس کا رنگ پیلا ہوتا ہے اور وہ ترش و سرد ہوتی ہے اور جو درخت پر

---

[1] عرب بحری تاجر قمار کا اطلاق موجودہ تھائی لینڈ اور کمبوڈیا پر کرتے ہیں اور عود قماری سے وہ عود مراد ہے جو اس علاقہ سے برآمد ہوتا تھا۔

[2] صنف کا اطلاق عربوں کی زبان میں موجودہ جنوبی ویتنام پر ہوتا تھا اور یہاں کے پہاڑوں سے جو عود حاصل ہوتا تھا اس کو صَنفی عود کہا جاتا تھا۔ صنف چمپا (کوچین چائنا) کی تعریب ہے جو انڈو چائنا میں کمبوڈیا سے متصل ساحل سمندر تک کا پہاڑی علاقہ ہے۔

[3] متن میں ہے: وکل شجرۃ مما نشرتہ الریح فجاءعلی نفیج دھوالاصفر، ہم نے اس جملہ کی اسطرح تصحیح کرکے ترجمہ کیا ہے: وکل شجرہ مما نشرتہ الریح فجاۃ غیر نضیج فہوالأصفر۔

پک کر صحیح وقت پر اترے وہ کابلی کہلاتی ہے اور گرم و شیریں ہوتی ہے اور جو ہڑ جاڑے کے موسم میں درخت پر چھوڑ دیجائے یہاں تک کہ سیاہ پڑ جائے وہ کڑوی حار ہوتی ہے۔ کیولان (کولم) میں گندھک اور تانبے کی کانیں ہیں، تانبے کے دھوئیں سے عمدہ قسم کا توتیا بنایا جاتا ہے، تمام قسم کے توتیا تانبے کے دھوئیں ہی سے تیار ہوتے ہیں سوائے ہندی توتیا کے جو رانگ کے دھوئیں سے بنتا ہے جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے... کیولان (کولم) میں گول کدو کے علاوہ جس سے راوندوا بنتی ہے کسی چیز کی کاشت نہیں ہوتی، یہ کدو کانٹوں میں اگایا جاتا ہے، یہاں خربوزہ ہوتا ہے لیکن کم۔

کابل سے میں نے ہندوستان کے مشرقی ساحل کا رخ کیا اور مندرپٹی پتن[1] (مندرتین) پہنچا، یہاں بانس اور صندل کے بہت سے جنگل پائے جاتے ہیں۔ یہاں سے بنسلوچن (طباشیر) برآمد کیا جاتا ہے، جب بانس خشک ہوجاتا ہے اور ہوا چلتی ہے تو وہ ایک دوسرے سے رگڑتے ہیں اور رگڑ کی گرمی سے ان میں آگ لگ جاتی ہے اور بعض اوقات یہ آگ لگ بھگ ایک سو پچاس میل (پچاس فرسخ) یا اس سے بھی زیادہ دور تک پھیلتی چلی جاتی ہے۔ وہ بنسلوچن جو ساری دنیا کے ملکوں کو بھیجا جاتا ہے اسی بانس سے نکلتا ہے، عمدہ بنسلوچن کے ایک مثقال (تقریباً چھ ماشے) کی قیمت سو مثقال سونا یا اس سے بھی زیادہ اٹھتی ہے، جب بانس کو جھٹکا جاتا ہے تو یہ بنسلوچن اس کے اندر سے خارج ہوتا ہے۔ اس قسم کا بنسلوچن بہت کمیاب ہے۔ بانس سے حاصل کیا ہوا بنسلوچن ہر ملک میں ہندی توتیا کے نام سے بھیجا جاتا ہے لیکن حقیقت میں وہ ہندی توتیا ہوتا نہیں ہے، ہندی توتیا تو رانگ کا دھواں ہوتا ہے جو ہر سال تین چار پونڈ (من) اور حد پانچ پونڈ (من) سے زیادہ حاصل نہیں ہوتا اور اس کے ایک پونڈ (من) کی قیمت ڈھائی ہزار روپے (پانچ ہزار درہم) سے پانچ ہزار روپے (ہزار دینار) تک اٹھتی ہے۔

---

[1] ہندوستان کے جنوبی سرے کی اہم بندرگاہ، رامیشورم کے قریب شمال میں۔

ادریسی[1] (بارہویں صدی کا ربع ثالث):

تھانہ (تانہ) کے پہاڑوں اور میدانوں میں بانس پیدا ہوتا ہے، بانس کی جڑوں سے بنسلوچن (طباشیر) نکالا جاتا ہے اور پورب پچھم کے سارے ملکوں کو بھیجا جاتا ہے، نقلی بنسلوچن میں ہاتھی کی جلی ہوئی ہڈیاں ملادی جاتی ہیں لیکن خالص بنسلوچن اس کانٹے دار ہندی بانس کی جڑوں ہی سے نکالا جاتا ہے۔

مسعودی[2] (دسویں صدی کا ربع ثانی):

پان

... پان ہندوستان میں پیدا ہوتا ہے، وہ کھٹے (اُترج) کے چھوٹے پتے سے ملتا جلتا ہے، گیلے چونے اور چھالیا کے ساتھ چبایا جاتا ہے۔ اس وقت مکہ، حجاز اور یمن کے لوگ اطلین کی جگہ اس پتہ کو چباتے ہیں، دوا فروشوں کی دکانوں پر ورم دور کرنے اور دیگر علاجوں کے لئے موجود رہتا ہے، اس کو چونے اور چھالیا کے ساتھ چبانے سے مسوڑھے اور دانت مضبوط ہوجاتے ہیں، سانس کی بو دور ہو جاتی ہے، منھ کی رطوبتوں کو دور کرتا ہے، بھوک کھل جاتی ہے اور صنفی خواہش پیدا ہوتی ہے۔ دانت انار دانوں کی طرح لال ہو جلتے ہیں دل میں انبساط کی لہریں اٹھنے لگتی ہیں، پان جسم کو بھی مضبوط کرتا ہے، منھ سے خوشبوئیں پھوٹنے لگتی ہیں۔ ہندوستان کے بڑے چھوٹے سب لوگ سفید دانت ناپسند کرتے ہیں اور ایسے شخص سے الگ رہتے ہیں جو پان نہیں کھاتا۔

بزرگ بن شہریار[3] (دسویں صدی کا ربع ثالث):

۱؎ نزہتہ المشتاق قلمی ۱/ ۱۲۴ ۲؎ مروج الذہب ۱/ ۱۰-۲۰۹

۳؎ عجائب الہند ص ۱۲۸-۹

کشمیر کا الماس

مجھ سے ایک شخص نے جو ہندوستان کا سفر کر چکا تھا بیان کیا: میں نے سنا ہے کہ اعلیٰ قسم کا نادر اور قیمتی الماس کشمیر کے نواح سے لایا جاتا ہے، وہاں دو پہاڑوں کے درمیان ایک وادی ہے جس میں گرمی ہو یا جاڑا ہر موسم میں چوبیس گھنٹے آگ جلتی رہتی ہے اور اسی وادی میں الماس ہوتا ہے، ہندوستان کے نیچ ذات کے افراد کی ایک ٹولی جان ہتھیلی پر رکھ کر اس وادی میں آتی ہے اور دبلی بکریاں ذبح کر کے گوشت کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑے کرتی ہے اور منجنیق[1] میں رکھ کر ایک ایک ٹکڑا پھینکتی ہے، یہ لوگ خود آگ کے پاس نہیں جا سکتے، ایک تو اس وجہ سے کہ آگ کی لپیٹ بہت تیز ہوتی ہے اور دوسرے لاتعداد سانپ اور اژدہے آگ کے آس پاس ہوتے ہیں اور ان میں بعض ایسے زہریلے کہ منٹوں میں آدمی کا خاتمہ کر دیتے ہیں جب یہ لوگ گوشت پھینکتے ہیں تو اس کو اٹھانے گدھ اترتے ہیں جو بکثرت وہاں پائے جاتے ہیں۔ اگر گوشت آگ سے دور گرتا ہے تو وہ اٹھائے جاتے ہیں۔ یہ لوگ جب دیکھتے ہیں کہ گدھ نے گوشت اٹھا لیا تو اس کا پیچھا کرتے ہیں، کبھی گوشت کے ٹکڑوں سے الماس کا کوئی دانہ جھڑ پڑتا ہے، کبھی گدھ کسی جگہ اتر کر گوشت کھاتا ہے تو اس جگہ ان کو گوشت سے جھڑا ہوا الماس مل جاتا ہے، کبھی گوشت کا ٹکڑا آگ میں گرتا ہے اور جل جاتا ہے، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ گدھ گوشت کے ٹکڑے پر اترتا ہے اور وہ ٹکڑا آگ کے قریب ہوتا ہے تو گوشت کے ساتھ وہ خود بھی جل جاتا ہے کبھی گدھ ٹکڑا زمین پر گرنے سے پہلے ہی اس کو اچک لیتا ہے، ان صورتوں میں سے جو صورت بھی پیش آ جائے بہرحال الماس حاصل کرنے کا طریقہ یہی ہے۔ الماس کی مہم پر جانے والے اکثر سانپوں، اژدہوں اور آگ کا لقمہ بن جاتے ہیں اور چونکہ الماس بڑا شاندار اور

---

[1] بھاری پتھر پھینکنے کی مشین لیکن یہاں ایک قسم کی غلیل مراد ہے۔

قیمتی پتھر ہے۔ اس علاقہ کے راجاؤں میں اس کی بڑی مانگ رہتی ہے، وہ الماس کی مہم پر نکلنے والوں کی ٹوہ میں رہتے ہیں اور ان کا بڑا سخت جھاڑا لیتے ہیں۔

مقدسی[1] (دسویں صدی کا ربع آخر):

برآمد

طوران[2] سے:

(۱) مصری (فانیذ) جو ماسکان (مکران) کی مصری سے بہتر ہوتی ہے۔

سنجان[3] (سندان) سے:

(۲) بڑی مقدار میں چاول (۳) مختلف قسم کا کپڑا

منصورہ سے:

(۴) کمبے (گجرات) کے عمدہ جوتے۔

ساری مملکت سندھ سے:

(۵) قہستان (خراسان) کے طرز کے قالین، فرش اور دریاں وغیرہ، نیز اشیائے ذیل

(۶) بڑی مقدار میں ناریل (۷) عمدہ قسم کا کپڑا (۸) ہاتھی (۹) ہاتھی دانت

(۱۰) عمدہ قیمتی سامان (۱۱) مفید جڑی بوٹیاں۔

سندھ کی مخصوص اشیاء:

(۱۲) لیمو (لیموں) خوبانی سے ملتا جلتا ایک بے حد ترش پھل۔ (۱۳) آم (انبج) آلوچہ

---

[1] احسن التقاسیم ص ۴۸۱-۴۸۲ و ۴۸۵ [2] سندھ کے شمال مغرب میں کوئٹہ اور قلات پلیٹو کا علاقہ، مقدسی نے اس کو سندھ کے حدود میں داخل کیا ہے۔

[3] راشٹر اکوٹا سلطنت کا ایک مشہور تجارتی بندرگاہ، بمبئی سے تقریباً نوے میل شمال میں۔

(خوخ) سے ملتا جلتا اور لذیذ۔

(۱۴) دو کوہان والا فالج نامی اونٹ جو خراساں اور فارس میں نظر آتا ہے، بخاتی تیز رفتار اونٹ اسی کے نطفہ سے پیدا ہوتا ہے، فالج بخاتی سے زیادہ بڑا اور خوش نما ہوتا ہے اس کے دو کوہان ہوتے ہیں، (یہ اتنا مہنگا ہوتا ہے کہ) صرف بادشاہ ہی اسکو خریدنے اور استعمال کرنے پر قادر ہیں۔ (۱۵) کمبائتی طرز کے (چمراتے) جوتے۔

باٹ

طُوران (طوارن) ملتان بلکہ سارے سندھ اور ہندوستان[1] کا پونڈ (من) مکہ کے پونڈ (رطل) کے برابر ہوتا ہے (یعنی دو سو ساٹھ درہم یا تقریباً ساڑھے تیرہ چھٹانک کے بقدر)

پیمانے

طُوران (طواران) میں گیہوں ناپنے کا پیمانہ کیجی کہلاتا ہے اور یہ چالیس (مکی) پونڈ[2] (رطل) کے برابر ہوتا ہے۔ کبھی چار سے آٹھ کیجی تک گیہوں آٹھ آنے (ایک درہم) میں مل جاتا ہے۔ ملتان میں گیہوں ناپنے کے پیمانے کا نام مَطل ہے، اس کا وزن بارہ مکی پونڈ[3] ہوتا ہے۔

سکے

سندھ کے دراہم قاہریات کہلاتے ہیں، ہر قاہری درہم کی قیمت پانچ (معیاری)

---

[1] ہندوستان کے بارے میں مقدسی کی یہ تصریح درست نہیں ---- کیونکہ اس نے یہاں کا دورہ نہیں کیا تھا [2] تقریباً چونتیس سیر [3] تقریباً سوا دو سیر۔

درہموں کے برابر ہوتی ہے، ان کے علاوہ تاتاری[1] (طاطرا) درہم بھی رائج ہیں، ایک تاتاری درہم ۲½ (معیاری) درہم کے بقدر ہوتا ہے۔ ملتان کے درہم (مصر کے) فاطمی دراہم کے ہم شکل ہوتے ہیں۔ یہاں غزنین کے درہم بھی چلتے ہیں جو یمن کے قروش[2] سے مشابہہ ہوتے ہیں۔

ٹیکس

طُوران (طواران) میں (ہندوستان و سندھ کے علاوہ ہر سمت سے) داخل یا خارج ہونے والے بوجھ (حمل[3]) پر تین روپئے (چھ درہم) ٹیکس لیا جاتا ہے اور صرف داخل ہونے والے غلام پر چھ روپئے (بارہ درہم) ہندوستان آنے والے ہر بوجھ پر ٹیکس کی شرح دس روپئے (بیس درہم) ہے۔ سندھ سے آنے والے سامان کی قیمت کا اندازہ لگا کر محصول لیا جاتا ہے۔ صاف کئے ہوئے چمڑے کی کھال پر آٹھ آنے (ایک درہم)، تجارتی ٹیکس سے طوران کے خزانہ کو ہر سال پانچ لاکھ روپئے (دس لاکھ درہم) آمدنی ہوتی ہے۔ مقامی حاکم یہ ٹیکس بطور عُشور (تجارتی ٹیکس) وصول کرتا ہے۔

سلہ راجگان قنوج راجپوتانہ سے نکالی ہوئی چاندی سے یہ سکے بناتے تھے، سب سے پہلے کابل کے تاتاری SCYTHIAN سلاطین نے جن کا تسلط شمالی مغربی ہندوستان پر بھی تھا یہ سکہ ایجاد کیا تھا، کابل کے علاوہ سندھ، راجپوتانہ اور گجرات میں بھی تاتاری درہم چلتے تھے، ان کا وزن پچاس سے اڑسٹھ گرام تک تھا، محمود غزنوی کے عہد تک یہ سکے چلتے رہے۔ کننگھم ص ۳۵۹

۲ـ جمع قرض یمن کا ایک سکہ جو چوتھائی یا تہائی دانق یعنی ڈیڑھ دو پیسے کے بقدر تھا، مقدسی ص ۹۵

۳ـ اتنا بوجھ جو ایک شخص اپنی پیٹھ یا سر پر اٹھا کر چل سکے۔

اِصطخری[1] (دسویں صدی کا ربع ثالث):

فالج اونٹ

بدھ قوم کی بستیاں دریائے سندھ (مہران) کے پچھم میں واقع ہیں، یہ لوگ اونٹ پالتے ہیں، فالج نامی اعلیٰ تیز رفتار اونٹ جو خراساں، فارس اور دوسرے ملکوں کو بھیجا جاتا ہے اسی قوم کے علاقے میں پیدا ہوتا ہے۔

ادریسی[2] (بارھویں صدی کا ربع ثالث):

بدھ قوم (شمالی افریقہ) کے بربر خانہ بدوشوں سے ملتی جلتی ہیں، یہ لوگ جھونپڑیوں، جھاڑیوں، اور زیر آب نشیبی علاقوں میں رہتے ہیں، یہ علاقے دریائے سندھ کے مغرب میں واقع ہیں۔ بدھ لوگ خوش پیکر، تیز رفتار اونٹ پالتے ہیں جن کی نسل سے فالج (عارج) نامی اونٹ پیدا ہوتا ہے۔ خراسان اور فارس وغیرہ کے لوگ اس اونٹ سے بلخی اور سمرقندی اونٹ کی نسل لینے کی خاطر اس کے طلب گار رہتے ہیں، وجہ یہ ہے کہ فالج اونٹ کی شکل اچھی ہوتی ہے اور ہمارے ملکوں کے اونٹوں کے برخلاف اس کے دو کوہان ہوتے ہیں۔

ہندی اسٹیل

سرزمین سُفالہ[3] میں گاؤں جیسے دو شہر ہیں اور ان سے متصل چھوٹے چھوٹے دیہات ہیں جہاں عربوں کی طرح خانہ بدوش لوگ رہتے ہیں، ان شہروں کے نام ہیں جنطمہ اور دندمہ اور یہ دونوں ساحل پر واقع ہیں، ان کی حیثیت قصبوں کی سی ہے جن کے تابع بہت سے

---

[1] المسالک والممالک ص۱۷۶ [2] نزہتہ المشتاق قلمی ۱/۱۱۶ [3] مشرقی افریقہ کی ریاست موزنبیق (MOZANBIQ) کا ساحلی شہر، آج نادا سُفالہ کے نام سے موجود ہے

گاؤں ہوتے ہیں۔ باشندے غریب اور بدحال ہیں، لوہے کے علاوہ ان کے پاس تجارت یا کسب معاش کا کوئی دوسرا ذریعہ نہیں ہے، سُفالہ کے پہاڑوں میں سونے کی بہت سی کانیں ہیں۔ سلطنت سری وجایا (SRIVIJAYA) (زابج)[1] اور اس کے آس پاس کے جزیروں کے باشندے یہاں آتے ہیں اور لوہا خرید کر ہندوستان کی تمام ریاستوں اور جزیروں کو برآمد کرکے اچھی قیمت وصول کرتے ہیں۔ ہندوستان کا بیشتر کاروبار لوہے سے ہوتا ہے۔ ہندوستان اور اس کے جزیروں میں اگرچہ لوہا پایا جاتا ہے لیکن سُفالہ میں یہ زیادہ مقدار میں نکالا جاتا ہے اور وہ (ہندوستانی لوہے سے) زیادہ اچھا اور لوچدار ہوتا ہے۔ ہندوستانی ایسے نسخوں اور ان کی ترکیب استعمال سے اچھی طرح واقف ہیں جن سے نرم لوہا پگھلا کر ہندی اسٹیل میں تبدیل کرلیتے ہیں۔ ہندوستان میں تلوار ڈھالنے کے کارخانے موجود ہیں اور ہندوستانی کاریگر دوسری قوموں سے بہتر تلواریں بنالیتے ہیں۔ سندھی، سرندیپ اور سماتری (یمانی) لوہا.... بلحاظ مقامی آب وہوا، کاریگری، پگھلانے اور ڈھالنے کے کمالات اور باعتبار صیقل وجلا ایک دوسرے سے بہتر ہوتا ہے لیکن دھار کی تیزی اور استواری میں کوئی لوہا ہندوستانی اسٹیل کا مقابلہ نہیں کرسکتا، اس حقیقت سے باخبر لوگ اچھی طرح واقف ہیں۔

غرناطی[2] (بارہویں صدی کا ربع ثالث):

.... ہندوستان کے پہاڑوں اور جزیروں میں صندل وکافور پیدا ہوتا ہے۔ نیز ہر قسم کے خوشبودار پودے جیسے لونگ، جائفل، بالچھڑ، دارچینی، تیج، سلیخہ[3] الائچی، کبابہ،

---

[1] زابج جواکا (JAVAKA) کی تعریب ہے اور اس سے سری وجایا (SRIVIJAYA) نامی بدھ سلطنت مراد ہے جس نے کئی سو برس تک سماترا، جاوا، ملایا اور ملحقہ جزیروں پر حکومت کی تھی MALAYA AND ITS HISTORY-WINSTEDT. [2] مسالک الابصار (ابن فضل اللہ عُمری) قلمی بحوالہ تحفۃ الالباب محمد بن عبدالرحیم غرناطی [3] ایک درخت کی چھال جو بطور دوا استعمال کی جاتی تھی۔ برہان قاطع ۲/۲۴

جادتری اور مختلف قسم کی طبی جڑی بوٹیاں، مُشکی ہرن اور (نرم و گرم پوستین والی) زبادیتی بھی پائی جاتی ہے یہاں لیکن زیادہ تر لنکا میں مختلف قسم کے یاقوت کی کانیں ہیں۔

یاقوت[1] (تیرہویں صدی کا ربع اول):

بھڑوچ (بَروص) سے نیل اور لاک برآمد کی جاتی ہے۔

ابن فضل اللہ عمری[2] (چودہویں صدی کا ربع ثالث):

میں نے شیخ مبارک سے اندرون ہند کے حالات پوچھے تو انھوں نے کہا: ہندوستان میں قریب دو ہزار چھوٹے بڑے دریا ہیں، ان میں سے کچھ نیل کے برابر ہیں، دریاؤں کے کنارے گاؤں اور شہر آباد ہیں... یہاں مختلف قسم کے غلے پیدا ہوتے ہیں جیسے گیہوں، چاول، جو، چنا، مسور، ارد، لوبیا اور تل، فُول مٹر تقریباً نہیں ہوتا۔ (مصنف کتاب) میرا خیال ہے کہ فُول نہ ہونے کا سبب یہ ہے کہ ہندوستان فلسفیوں اور مفکروں کا ملک ہے اور ان کی رائے میں فُول جوہر عقل کے لئے مضر ہے۔

شیخ مبارک: پھلوں میں انجیر اور انگور کم ہوتا ہے، انار کھٹا، میٹھا اور کڑوا تینوں قسم کا، کیلا، خوبانی، کھٹا، لیمو، نارنگی، املی، گولر، کالا شہتوت، خربوزہ، تربوز، ککڑی، کھیرا اور پپیتا۔ انجیر اور انگور مذکورہ پھلوں کی نسبت کم ہے، امرود ہوتا ہے اور باہر سے بھی منگایا جاتا ہے۔ ناشپاتی (کمثری) اور سیب امرود سے کم پایا جاتا ہے۔ ان کے علاوہ ہندوستان میں ایسے پھل بھی ہوتے ہیں جو مصر، شام اور عراق میں نہیں ہوتے جیسے آم، مہوا ؟ کچ ؟ ابجلی ؟ بکی ؟ نغزک نامی عمدہ آم یا کچھ اور بھی عمدہ اور اعلیٰ پھل پائے جاتے ہیں... دہلی میں کیلا آس پاس کے علاقوں کی نسبت کم ہوتا ہے لیکن برآمد کیا ہوا کیلا وہاں خوب ہوتا ہے، گنے کی ہندوستان میں ہر جگہ افراط اور بے قدری ہے۔ اسکی ایک

---

[1] معجم البلدان (لائڈن) ۱/۵۹۵ [2] مسالک الابصار قلمی ۵/۱۰۔

قسم سیاہ اور سخت چھلکے والی چوسنے کے لئے بہترین ہوتی ہے، یہ گنا کسی دوسرے ملک میں نہیں پایا جاتا۔ گنے کی باقی قسموں سے بڑے پیمانہ پر کھانڈ بنائی جاتی ہے جو مصری سے سستی ہوتی ہے، یہ ڈلی جیسی نہیں ہوتی بلکہ سفید میدہ کی طرح باریک ہوتی ہے۔

ہندوستان میں اکیس قسم کا چاول ہوتا ہے، شلجم گاجر، کدو، بیگن، مارچوبہ (ہلیون) اور ادرک بھی ہوتی ہے، ہری ادرک گاجر کی طرح پکائی جاتی ہے، اس کی ہانڈی اتنی لذیذ ہوتی ہے کہ کوئی دوسرا سالن اس کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ چقندر، لہسن، پیاز، صعتر، پودینہ اور سونف بھی پائی جاتی ہے گوناگوں اقسام کے پھول ہوتے ہیں جیسے گلاب، کنول، مشک بید، نرگس، چنبیلی، گل مہدی، تل کا تیل ہوتا ہے اور جلانے کے کام آتا ہے لیکن روغن زیتون نہیں ہوتا اور باہر سے منگایا جاتا ہے، شہد کی فراوانی ہے۔

بزرگ بن شہریار[1] (دسویں صدی کا ربع ثالث):

قسط[2]

مجھ سے حسن بن عمرو نے بیان کیا کہ اس نے منصورہ (پایۂ تخت سندھ) میں کشمیر زیریں[3]

---

[1] عجائب الہند ص ۱۰۲-۱۰۳ [2] سیاہ رنگ کڑوی لکڑی، مرہموں میں ڈالی جاتی تھی اور مختلف امراض میں بطور دوا استعمال کیجاتی تھی۔ لسان العرب میں ہے: قسط لکڑی ہندوستان سے لائی جاتی ہے اور سلگانے اور دواؤں کے کام آتی ہے [3] بعض عرب تحریروں میں کشمیر الاسفل کی جگہ کشمیر الخارجہ (بیرونی کشمیر) پایا جاتا ہے، غالباً ان دونوں سے شہر راجاوری مراد ہے جو لاہور کے مغرب میں ایک بڑا تجارتی مرکز تھا، بیرونی نے لکھا ہے کہ یہ شہر مسلمان تاجروں کی آخری حد تھا اس سے آگے کشمیر کی طرف انکی رسائی نہیں ہوتی تھی۔ کتاب الہند ص ۱۰۲۔ یہاں کشمیر اور قسط کے سیاق وسباق میں کشمیر زیریں کا ذکر بے محل معلوم ہوتا ہے۔

کے باشندے دیکھے۔ کشمیر زیرین اور منصورہ کے درمیان براہ خشکی ستر دن کی مسافت ہے۔ کشمیر سے لوگ قسط کے بنڈل دریائے سندھ میں ڈال دیتے ہیں اور ان پر بیٹھ کر دریا میں رواں ہو جاتے ہیں۔ دریائے سندھ (مہران) طغیانی کے ایام میں دجلہ اور فرات (عراق) کی طرح (پانی سے بھرپور) بہتا ہے۔ وہ قسط کے بنڈل بناتے ہیں، ہر بنڈل کا وزن سات سو سے آٹھ سو پونڈ (من) ہوتا ہے، ہر بنڈل پر کھال چڑھا دیتے ہیں اور کھال پر کوتار کا پینٹ کر دیتے ہیں جس سے پانی (رطوبت) وغیرہ کا قسط تک اثر نہیں پہنچتا، وہ سارے بنڈلوں کو مضبوطی سے باہم کر باندھ دیتے ہیں اور بنڈلوں کی سطح ہموار کر کے ان پر بیٹھ جاتے ہیں اور سندھ کے پانی میں رواں ہو جاتے ہیں۔ چالیس دن کا دریائی سفر کر کے وہ منصورہ کی بندرگاہ (دیبل) پہنچ جاتے ہیں، اس دوران میں قسط کی لکڑی محفوظ رہتی ہے اور اس پر نمی کا مطلق اثر نہیں ہوتا۔

قلقشندی[1] (چودھویں صدی کا ربع آخر):

مُشک

(۱) مشک ہندی۔ یہ تبت سے ہندوستان اور وہاں سے دیبل (بندرگاہ سندھ) اور پھر براہ سمندر سیراف، عمان اور (جنوب میں) عدن اور دوسرے ملکوں کو لایا جاتا ہے۔ مشک ہندی اگرچہ تبتی مشک ہی ہوتا ہے اور (بلاد اسلامیہ پہنچنے تک) اگرچہ اس کو چینی مشک کی نسبت کم مسافت طے[2] کرنا ہوتی ہے، اس کے باوجود ہندی مشک کا رتبہ چینی مشک سے کم ہے اور اس کا سبب یہ ہے جیسا کہ مسعودی نے تصریح کی ہے کہ تبتی مشک جب ہندوستان میں آتا ہے تو ہندو اس کو سال بھر تک (اپنی مورتیوں پر ملتے ہیں پھر ان کے پروہت اس مشک کو بیچ ڈالتے ہیں اور

---

[1] صبح الاعشیٰ ۲/۱۶-۱۱۵ [2] مشک کو سمندر کی مرطوب ہوا میں زیادہ عرصہ رکھنے سے اسکی خوشبو اور خواص پر برا اثر پڑتا تھا۔

نیا مشک مورتیوں پر ملنے لگتے ہیں، عرصہ تک مورتیوں پر ملنے سے مشک کی خوشبو کم ہو جاتی ہے لیکن محمد بن عباس (دمشقی) ہندی مشک کو چینی مشک پر ترجیح دیتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ہندی مشک (کو بلاد اسلامیہ پہنچنے تک) چینی مشک کی نسبت کم فاصلہ طے کرنا پڑتا ہے۔

(۲) مشک جبلی۔ یہ سندھ کے علاقہ ملتان سے لایا جاتا ہے، اس کے نافے بڑے اور خوش رنگ ہوتے ہیں، لیکن اس میں خوشبو کم ہوتی ہے۔

(۳) مشک داری۔ منسوب بہ دارین جو بحر فارس کا ایک جزیرہ اور اس کا شمار سرزمین بحرین میں ہوتا ہے۔ اس جزیرہ پر ہندوستان کے تجارتی جہاز لنگر انداز ہوتے ہیں۔ دارین سے یہ مشک مختلف نواح کو بھیجا جاتا ہے، خود دارین میں مشکی ہرن نہیں ہوتا۔

عنبر

یہ ہندوستان کے ساحلی شہروں سے جمع کیا جاتا ہے اور بصرہ نیز دوسرے (اسلامی) بندرگاہوں کو بھیجا جاتا ہے، ایک قسم کے ہندی عنبر کا نام کرک[1] بالوس ہے۔ لوگ اس کو عمان کے قریب لاتے ہیں اور وہاں کے سمندر میں عنبر کے گاہک کشتیوں میں بیٹھ کر آتے ہیں اور عنبر خرید لے جاتے ہیں[2]۔

---

[1] نویری نے تصریح کی ہے کہ کرک بالوس نامی عنبر ایک ہندوستانی قوم کی طرف منسوب ہے جو کرک بالوس کے نام سے موسوم تھی اور جو اسے برآمد بھی کرتی تھی۔ نہایۃ الارب ۱۲/۲۰۔ ممکن ہے کرک بالوس لنجبالوس کی تصحیف ہو جس کا اطلاق عرب جزائر نکوبار پر کرتے تھے اور ان جزیروں کا شمار ہندوستان کے حدود میں کیا جاتا تھا۔

[2] صبح الاعشیٰ ۲/۱۱۸

صندل

یہ ایک درخت کی لکڑی ہے جو زیریں ہند (اسفانہ الہند) سے برآمد کی جاتی ہے صندل کی سات قسمیں ہیں۔

(۱) مقاصیری۔ یہ زرد رنگ کا ٹھوس اور روغنی صندل ہوتا ہے گویا اس پر خوب خوشبودار زعفران مل دیا گیا ہو۔ اس کا نام مقاصیری پڑنے کی توجیہہ دو طرح کی گئی ہے: ایک یہ کہ مقاصیر ایک علاقہ ہے جس کی طرف یہ منسوب ہے، دوسرے یہ کہ ایک عباسی خلیفہ نے اپنی کسی اُم ولد یا چہیتی لونڈی کے لئے اس صندل کے حجرے (مقاصیر) بنوائے تھے، مقاصیری صندل کے بڑے بڑے درخت ہوتے ہیں جن کو گیلا کاٹ لیا جاتا ہے۔ سب سے عمدہ مقاصیری صندل پیلے رنگ کا ہوتا ہے، اس میں بڑی مہک ہوتی ہے لیکن مہک میں تیزی یا تیکھا پن (رغاۃ) نہیں ہوتا، تمیمی[۱] کی رائے ہے کہ یہ صندل عورتوں کے خشک اور تر ابٹن میں ڈالا جاتا ہے، ابٹن کے علاوہ مرکبات مثلثات ذرائر (نامی مرکبات) میں بھی استعمال ہوتا ہے، صندل لکڑی کے ہار بنائے جاتے ہیں اور دواؤں میں بھی جاتا ہے، لوگ کہتے ہیں کہ یمن کے موجودہ سلطان کیلئے صندل کے پلنگ بنائے جاتے ہیں۔ جب لکڑی اسکی قلمرو سے باہر بھیجی جاتی ہے تو وہ اسکے ٹکڑے کرا دیتا ہے تاکہ کسی دوسرے بادشاہ کیلئے اس کی طرح صندل کے پلنگ نہ بنائے جا سکیں۔

طیب الریح۔ یہ صندل مذکورہ بالا مقاصیری کی ایک قسم ہے، سفید رنگ کے علاوہ اور کسی لحاظ سے مقاصیری سے مختلف نہیں ہوتا، بعض لوگ کہتے ہیں کہ مقاصیری صندل

---

[۱] محمد بن احمد تمیمی مراد ہے جس نے چوتھی صدی ہجری میں خوشبودار اشیا مثلاً مشک، عنبر، صندل اور عود پر ایک تحقیقی کتاب جیب العروس و ریحان النفوس کے نام سے لکھی تھی۔
اخبار الحکماء ابن ابی اصیبعہ ۲/۸۰۷۔

لکڑی کا داخلی حصہ ہوتا ہے اور طیب الریح بیرونی۔

(۳) جوزی[1]۔ اسکی لکڑی سخت اور سفید ہوتی ہے اور سفیدی میں گندمی رنگ کی آمیزش پائی جاتی ہے۔ اس کا درخت جوز نامی علاقہ میں اگتا ہے، اس کی خوشبو عمدہ لیکن طیب الریح سے ہلکی ہوتی ہے۔

(۴) ساوس جس کا دوسرا نام کاوس بھی ہے اسکا رنگ زرد اور خوشبو عمدہ ہوتی ہے لیکن اس میں حدت (زعارۃ) پائی جاتی ہے۔ ذرائر، مثلثات اور خوشبو دار اشیا میں ڈالا جاتا ہے، سلگانے کے کام بھی آتا ہے۔

(۵) اسکا[2] رنگ سرخی مائل ہوتا ہے اور یہ ساوس سے ملتا جلتا ہے۔

(۶) جید الشحر۔ اس کی لکڑی جب کاٹی جاتی ہے تو سپاٹ اور یکساں نہیں ہوتی بلکہ لہریا ہوتی ہے زیتون کی لکڑی کی طرح، اس میں ہر قسم کے صندل سے زیادہ تیز خوشبو ہوتی ہے لیکن یہ صرف سلگانے اور مثلثات بنانے کے کام آتا ہے۔

(۷) احمر اللون۔ اس کی لکڑی خوش رنگ اور بھاری ہوتی ہے لیکن خوشبو سے عاری، اس سے صرف چرخیاں اور خراطا ہوا سامان جیسے دواتین (عطر دان[3]) اور شطرنج (وچوسر[4]) کے مہرے بنائے جاتے ہیں، طبی کاموں میں بھی کام آتا ہے۔

ادریسی[5] (بارہویں صدی کا ربع ثالث):

---

[1] نویری (نہایۃ الارب ۱۲/۳۹) نے جور بالرا لکھا ہے اور تصریح کی ہے کہ یہ اطراف ہند کا علاقہ ہے، ہمارے مراجع میں نہ جوز بالزا معجمۃ کا سراغ ملا نہ جور بالراء کا۔

[2] متن میں اس کا کوئی نام نہیں دیا گیا [3] اضافہ از نہایۃ الارب نویری ۱۲/۴۰

[4] اضافہ از نہایۃ الارب ۱۲/۴۱

[5] نزہۃ المشتاق قلمی ۱/۱۲۴، ۵۶ د ۵۵۔

الائچی

فندرینہ[1] کے شمال میں ایک بڑا اور اونچا پہاڑ ہے جہاں بہت سے درخت ہیں اور جس کے دامن میں مویشیوں سے بھرپور آباد بستیاں پائی جاتی ہیں، اس پہاڑ کے چاروں طرف الائچی پیدا ہوتی ہے اور تمام دنیا کے ملکوں کو برآمد کیجاتی ہے۔ الائچی کا پودا بھنگ کے پودے سے بہت مشابہ ہوتا ہے، الائچی کی بونڈیاں ہوتی ہیں جن میں دانے ہوتے ہیں۔

لونگ

لونگ کا پودا شاخوں کی نزاکت اور سرخی میں مہدی کے پودے سے ملتا جلتا ہے، اس کا پھول بونڈی میں ہوتا ہے، گل نارنگی کے ہم شکل۔ جب پھول گرجاتے ہیں تو بونڈیاں جمع کر لی جاتی ہیں اور ان کو پانی میں ڈال دیا جاتا ہے، ایک مناسب وقت تک پانی میں رکھنے کے بعد (لونگ کے مالک) بونڈیاں پانی سے نکال کر سکھا لیتے ہیں اور باہر سے آئے ہوئے تاجروں کے ہاتھ بیچ دیتے ہیں، یہ تاجر جہازوں میں بھر کر ساری دنیا میں لونگ سپلائی کرتے ہیں۔ (باقی)

---

[1] پتلاینی (PATAZAYINI) کی تعریب، کیرالا میں ساحل مالابار کا مشہور تجارتی شہر۔

قاموس الوفیات لاعیان الاسلام

(جناب ابوالنصر محمد خالدی عثمانیہ یونیورسٹی حیدرآباد)

(سلسلہ کے لئے ملاحظہ ہو "برہان" فروری ۱۹۶۹ء)

(ر)

۲۲۵ رافع بن خدیج بن رافع بن عدی، ابوعبداللہ سنۃ ثلاث وسبعین ۷۳

۲۲۶ رجاء بن صہیب الجروانی، ابوغسان وقیل ابومحمد رجاء بن رجاء
سنۃ احدی وخمسین ومائتین ۲۵۱

۲۲۷ رفیع بن مہران الریاحی، ابوالعالیہ سنۃ تسعین - ۹۰

(ز)

۲۲۸ زفر بن الہذیل بن قیس بن مسلم بن کمل، ابوالہذیل
سنۃ ثمان وخمسین ومائۃ - ۱۵۸

۲۲۹ زکریا بن عصام زکریا بن شعیب بن یزید الاسدی، ابویحیی
شعبان سنۃ خمس وتسعین ومائتین ۸-۲۹۵

۲۳۰ زیاد بن محمد بن زیاد بن الہیثم، ابوالعباس
بعد الثمانین (وثلاث مائۃ) ۳۸۰ کے بعد

۲۳۱ زبید بن بندار بن زید، ابوجعفر سنۃ ثلاث وسبعین ومائتین ۲۷۳

۲۳۲ زید بن عمر بن احمد بن عمر بن حفص ابوالقاسم العمری قبل الثمانین (وثلاث مائۃ) ۳۸۰ سے پہلے

(س)

۲۳۳ سعد بن عبدالرحمان الفہمی، والدلیث
وُلد سنۃ اثنتین واربعین وتوفی بعد المائۃ ۴۲ پیدائش اور وفات ۱۰۰ کے بعد

۲۳۴ سعید بن ابی مریم = (ج ۱، ص ۲۱۰ س ۲۲)
سنۃ سبع وسبعین ومائتین ۲۷۷

۲۳۵ سعید بن جبیر الاسدی، ابو محمد سنۃ اربع وتسعین ۹۴

۲۳۶ سعید بن یحیی الطویل، سعدویہ سنۃ سبع وعشرین ومائتین ۲۲۷

۲۳۷ سفیان محمد بن یحیی بن مندہ، ابوسعید سنۃ تسع عشرہ وثلاث مائۃ ۳۱۹

۲۳۸ سلم بن عصام بن سلم بن المغیرہ بن عبداللہ ابوامیہ
رجب سنۃ ثمان وثلاث مائۃ ۷-۳۰۸

۲۳۹ سلمان الفارسی، ابوعبداللہ سنۃ ثلاث وثلاثین ۳۳-

۲۴۰ سلمہ بن شبیب، ابوعبدالرحمان سنۃ سبع واربعین ومائتین ۲۴۷

۲۴۱ سلیمان بن احمد بن ایوب بن مطیر اللخمی الطبرانی، ابوالقاسم
ذی القعدہ للیلتین بقیتا من سنۃ ستین وثلاث مائۃ ۲۸-۱۱-۳۶۰

۲۴۲ سلیمان بن داؤد بن بشر بن زیاد المنقری السعدی، ابوایوب
سنۃ ست وثلاثین ومائتین ۲۳۶

۲۴۳ سلیمان بن داؤد بن الجارود الطیالسی، ابوداؤد
صفر سنۃ اربع ومائتین ۲-۲۰۴

۲۴۴ سلیمان بن یوسف بن صالح بن زیاد بن عبداللہ العُقیلی
سنۃ احدی واربعین ومائۃ ۱۴۱

۲۴۵ سہل بن عبداللہ بن الفرخان، ابوطاہر سنۃ ست وسبعین ومائتین ۲۷۶

۲۴۶ سہل بن عثمان بن فارس العسکری، ابومسعود

بعد سنۃ اثنتین وثلاثین ومائتین ۲۳۲ کے بعد

۲۴۷ سہل بن محمد بن الازہر، ابوطاہر سنۃ ست وثمانین ومائتین ۲۸۶

۲۴۸ سوار بن احمد بن ابی سوار العسکری، ابوالحسن

سنۃ اربع وتسعین (وثلاث مائۃ) ۳۹۴

(ش)

۲۴۹ شاکر بن جعفر بن محمد المعدِّل، ابوعمر

سنۃ ثلاث او اربع واربعین وثلاث مائۃ ۳۴۳ یا ۳۴۴

۲۵۰ شہر بن حوشب سنۃ ثمان وتسعین ۹۸

(ص)

۲۵۱ صالح بن احمد بن حنبل سنۃ خمس وستین ومائتین ۲۶۵

(ط)

۲۵۲ طاہر بن احمد بن حمدان الرّازی اَلاَّسکی، ابوعبداللہ

بعد الستین (وثلاث مائۃ) ۳۶۰ کے بعد

(ظ)

۲۵۳ ظفر بن احمد بن الحسین، ابونصر

محرم سنۃ اثنتین وثمانین وثلاث مائۃ ۱-۳۸۲

(ع)

۲۵۴ عامر بن ابراہیم بن عامر، ابومحمد سنۃ ست وثلاث مائۃ ۳۰۶

۲۵۵ عامر بن ابراہیم بن واقد بن عبداللہ احدی او اثنتین ومائتین ۲۰۱ یا ۲۰۲

۲۵۶ عامر بن احمد بن محمد بن عامر الشونیزی، ابوالحسن احدی وثلاث مائۃ ۳۰۱

۲۵۷ عبادبن العبّاس بن عباد بن احمد بن ادریس، ابوالحسن

سنتہ خمس وثلاثین وثلاث مائتہ ۳۳۵

۲۵۸ العبّاس بن ابراہیم بن العبّاس، ابوالفضل

شعبان سنتہ سبعین وثلاث مائتہ ۸-۳۷۰

۲۵۹ العبّاس بن اسماعیل، المُقری الطّایذی، ابوالفضل

بعد الستین والمائتین ۲۶۰ کے بعد

۲۶۰ العباس بن حمدان محمد بن مسلم، الحنیفی، ابوالفضل

لاربع خلون من جمادی الآخرہ سنتہ اربع وتسعین و مائتین ۴-۶-۲۹۴

۲۶۱ العبّاس بن الولید بن شجاع، ابوالفضل سنتہ عشرین وثلاث مائتہ ۳۲۰

۲۶۲ عبدالرحمان بن ابراہیم بن سعید، ابومسلم قبل السبعین (وثلاث مائتہ) ۳۷۰ سے پہلے

۲۶۳ عبدالرّحمان بن احمد بن ابی یحیی الزہری الاعرج، ابوصالح

سنتہ ثلاث مائتہ ۳۰۰

۲۶۴ عبدالرحمان بن احمد بن جعفر القاضی، ابوالقاسم

شوال سنتہ اربع وسبعین وثلاث مائتہ ۱۰-۳۷۴

۲۶۵ عبدالرّحمان بن احمد بن عبداللہ الفضل الولادی، ابوبشر

بعد الثمانین (وثلاث مائتہ) ۳۸۰ کے بعد

۲۶۶ عبدالرحمان بن الحسن بن موسی بن محمد الضرّاب، ابومحمد

رمضان سنتہ سبع وثلاث مائتہ ۹-۳۰۷

۲۶۷ عبدالرحمٰن بن زیاد بن کوشیذ التّانی، ابومسلم

سنتہ اثنتین وسبعین ومائتین ۲۷۲ء

۲۶۸ عبدالرحمٰن بن سعید بن ہارون، ابوصالح بعد الثلاث مائتہ ۳۰۰ کے بعد

۲۶۹ عبدالرحمان بن طلحہ بن محمد بن عیسی الطلحی ، ابوعمر

لبعد الثمانین (وثلاث مائۃ) ۳۸۰ کے بعد

۲۷۰ عبدالرحمان بن عبداللہ بن محمد بن نصیر المعدل ، ابومسلم

شعبان سنۃ ثلاث وثمانین (وثلاث مائۃ) ۳۸۳-۸

۲۷۱ عبدالرحمان بن عمر بن یزید بن کثیر رستہ ، ابوالحسن

سنۃ ست واربعین ومائتین وقیل سنۃ خمسین ۲۴۶ یا ۲۵۰

۲۷۲ عبدالرحمن بن الفیض بن مندہ بن ظہر ، ابوالاسود

احدی وعشرین وثلاث مائۃ ۳۲۱

۲۷۳ عبدالرحمان بن محمد بن ابراہیم القطان ، ابوعمر

یوم الاربعاء لخمس خلون من شوال سنۃ سبعین وثلاث مائۃ چہارشنبہ ۵-۱۰-۳۷۰

۲۷۴ عبدالرحمان بن محمد بن احمد بن سیاہ المذکر ، ابومسلم

سلخ رجب سنۃ ست واربعین وثلاث مائۃ ۲۹-۷-۳۴۶

۲۷۵ عبدالرحمان بن محمد بن جعفر ابن استرچہ ، ابوبکر

سنۃ اربع وستین (وثلاث مائۃ) ۳۶۴

۲۷۶ عبدالرحمان بن محمد بن جعفر بن حیان المؤدب ، ابومسلم

سنۃ تسع وخمسین وثلاث مائۃ ۳۵۹

۲۷۷ عبدالرحمان بن محمد بن خصیب بن رستہ الضبی ، ابوعلی

سنۃ ست او سبع وثمانین وثلاث مائۃ ۳۸۶ یا ۳۸۷

۲۷۸ عبدالرحمان بن محمد بن عمر بن عبداللہ ابن الحسن ، ابوبکر

سنۃ عشرۃ وثلاث مائۃ ۳۱۰

۲۷۹ عبدالرحمان بن محمد بن عمرو بن یحیی شمشاد ، ابومحمد سنۃ تسع واربعین (وثلاث مائۃ) ۳۴۹

٢٨٠ عبدالرحمان بن محمد بن مزید الدقاق، ابوبکر

بعد السبعین (وثلاث مائة) ٣٧٠ کے بعد

٢٨١ عبدالرحمان بن محمد بن سلم الرازی، ابویحیی

سنتہ احدی وتسعین ومائتین ٢٩١

٢٨٢ عبدالرحمان بن محمود بن الفرج الوذنکاباذی

سنتہ ثمان وتسعین ومائتین ٢٩٨

٢٨٣ عبدالرحمان بن یحیی بن منده، ابومحمد سنتہ عشرین وثلاث مائتہ ٣٢٠

٢٨٤ عبدالرحمان بن یوسف بن معدان سنتہ عشرین ومائتین ٢٢٠

٢٨٥ عبدالرحیم بن محمد بن مسلم بن عبدالرحیم بن اسد، ابوعلی

سنتہ ثلاث واربعین وثلاث مائتہ ٣٤٣

٢٨٦ عبدالرزاق بن ابی محمد، ابوشیخ نیف وخمسین (وثلاث مائتہ) ٣٥٠ کے کچھ بعد

٢٨٧ عبدالرزاق بن عبداللہ بن احمد، ابواحمد، اخوابی نعیم

سنتہ خمس وتسعین (وثلاث مائتہ) ٣٩٥

٢٨٨ عبدالصمد بن بحیر بن محمد ابوالقاسم المعدل بعدالسبعین (وثلاث مائتہ) ٣٧٠ کے بعد

٢٨٩ عبدالعزیز بن احمد بن علی التاجر الادمی، ابوبکر

سنتہ ست وثمانین وثلاث مائتہ ٣٨٦

٢٩٠ عبدالعزیز بن احمد بن محمد بن اسید، ابوبکر

سلخ ذی القعدہ سنتہ ثلاث وستین وثلاث مائتہ ٢٩-١١-٣٦٣

٢٩١ عبدالعزیز بن عبدالواحد بن محمد بن ہ ، ابوبکر

جمادی الآخرہ سنتہ تسع وتسعین (وثلاث مائتہ) ٦-٣٩٩

٢٩٢ عبدالعزیز بن محمد بن الحسن بن ابراہیم الخفاف المذکر ابوبکر بعدالثلاثین وثلاث مائتہ ٣٣٠ کے بعد

۲۹۳ عبدالعزیز بن محمد بن عبدالعزیز الکسائی المقری، ابو محمد

سنتہ ثمان وثمانین (وثلاث مائتہ) ۳۸۸

۲۹۴ عبدالعزیز بن محمد بن القاسم بن کوفی الصفار، الغزال، ابوالقاسم

نیف وستین (وثلاث مائتہ) ۳۶۰ کے کچھ بعد

۲۹۵ عبدالعزیز بن محمد بن مقرن، ابوالقاسم

یوم الجمعہ للیلتین بقیتا من المحرم سنتہ ست وسبعین وثلاث مائتہ جمعہ ۲۸-۱-۳۷۶

۲۹۶ عبدالعزیز بن محمد بن یوسف بن مسلم المودب، ابوالحسین

للیلتیں بقیتا من رمضان سنتہ خمس وسبعین (وثلاث مائتہ) ۲۸-۹-۳۷۵

۲۹۷ عبداللہ بن احمد بن اسحاق الجلیلی، ابو محمد

سنتہ ثمان واربعین وثلاث مائتہ ۳۴۸

۲۹۸ عبداللہ بن احمد بن اسحاق بن موسیٰ بن مہران، والدابی نعیم، ابو محمد

رجب سنتہ خمس وستین وثلاث مائتہ ۷-۳۶۵

۲۹۹ عبداللہ بن احمد اسید، ابو محمد سنتہ عشرہ وثلاث مائتہ ۳۱۰

۳۰۰ عبداللہ بن احمد بن اشکیب، ابو محمد سنتہ ثلاث وثمانین ومائتین ۲۸۳

۳۰۱ عبداللہ بن احمد بن جنید، ابو محمد

الثامن من شوال سنتہ سبع وسبعین وثلاث مائتہ ۸-۱۰-۳۷۷

۳۰۲ عبداللہ بن احمد بن سودہ، ابوطالب سنتہ خمس وثمانین ومائتین ۲۸۵

۳۰۳ عبداللہ بن احمد بن فادویہ التاجر، ابو محمد

ذی القعدہ سنتہ سبعین وثلاث مائتہ ۱۱-۳۷۰

۳۰۴ عبداللہ بن احمد بن القاسم الصفار، ابوبکر

قبل الستین (وثلاث مائتہ) ۳۶۰ سے پہلے

۳۰۵ عبداللہ بن احمد بن مسعود المقری المطرز، ابوبکر
سنۃ احدی وخمسین (وثلاث مائتہ) ۳۵۱

۳۰۶ عبداللہ بن احمد بن یزید الشیبانی، ابومحمد سنۃ تسع وسبعین ومائتین ۲۷۹

۳۰۷ عبداللہ بن ابراہیم بن عبدالملک المذکر، ابومحمد
رجب سنۃ خمس وستین وثلاث مائتہ ۷-۳۶۵

۳۰۸ عبداللہ بن ابراہیم بن واضح، ابوبکر، ابن الیسرویہ
جمادی الآخرۃ سنۃ خمس واربعین وثلاث مائتہ ۶-۳۴۵

۳۰۹ عبداللہ بن اسماعیل بن عبداللہ الوکیل، ابومحمد
سنۃ احدی واربعین وثلاث مائتہ ۳۴۱

۳۱۰ عبداللہ بن باذان المقری، ابومحمد شعبان سنۃ ثلاثین (وثلاث مائتہ) ۸-۳۳۰

۳۱۱ عبداللہ بن بدیل بن ورقاء یوم صفین ۳۶ یا ۳۷

۳۱۲ عبداللہ بن بندار بن ابراہیم بن المختصر بن عتاب الہلالی، ابومحمد
سنۃ اربع وتسعین ومائتین ۲۹۴

۳۱۳ عبداللہ بن جعفر بن احمد بن فارس بن الفرج ابومحمد
شوال سنۃ ست واربعین وثلاث مائتہ ۱۰-۳۴۶

۳۱۴ عبداللہ بن الحسن بن بندار بن ناجیہ الاوسی، ابومحمد
لخمس بقین من ربیع الآخرہ سنۃ ثلاث وخمسین وثلاث مائتہ ۲۵-۴-۳۵۳

۳۱۵ عبداللہ بن الحسن بن حفص بن الفضل بن یحیی، ابومحمد
سنۃ اربع وخمسین ومائتین ۲۵۴

۳۱۶ عبداللہ بن الزبیر بن العوام سنۃ ثلاث وسبعین ۷۳

۳۱۷ عبداللہ بن سلیمان بن الاشعث السجستانی، ابوبکر سنۃ ست عشرہ وثلاث مائتہ ۳۱۶

۳۱۸ عبداللہ بن الصباح البزار، ابومحمد سنتہ اربع وتسعین ومائتین ۲۹۴

۳۱۹ عبداللہ بن عامر بن گریز بن حبیب، ابوعبدالرحمان سنتہ ستین اوتسع وخمسین ۵۹ یا ۶۰

۳۲۰ عبداللہ بن عبدالسلام بن بندار، ابومحمد سنتہ اثنتی عشرہ وثلاث مائتہ ۳۱۲

۳۲۱ عبداللہ بن عبدالواحد بن عبداللہ الراہب، ابوعامر

سنتہ اربع وستین (وثلاث مائتہ) ۳۶۴

۳۲۲ عبداللہ بن عبدالوہاب بن ابراہیم الانماطی، ابواحمد

بعد التسعین وثلاث مائتہ ۳۹۰ کے بعد

۳۲۳ عبداللہ بن عمر بن یزید بن کثیر الزہری، ابومحمد

سنتہ اثنتین وخمسین ومائتین ۲۵۲

۳۲۴ عبداللہ بن قیس بن سلیم بن حضار الاشعری، ابوموسی

سنتہ اثنتین واربعین اواربع واربعین او اثنتین وخمسین ۴۲، ۴۴ یا ۵۲

۳۲۵ عبداللہ بن محمد، ابومحمد، ابن نیلاف

غرہ جمادی الآخرۃ سنتہ ثمانین وثلاث مائتہ ۱-۶-۳۸۰

۳۲۶ عبداللہ بن محمد بن احمد الصائغ، ابومحمد

یوم الثلاثاء لثمان بقین من رجب سنتہ سبعین وثلاث مائتہ سہ شنبہ ۲۲-۷-۳۷۰

۳۲۷ عبداللہ بن محمد بن احمد بن عبدالوہاب الوراق، ابوعمر

سنتہ اربع وتسعین وثلاث مائتہ ۳۹۴

۳۲۸ عبداللہ بن محمد بن اسحاق بن ابراہیم، الاعرج الخیاط، ابومحمد

قبل الستین (وثلاث مائتہ) ۳۶۰ سے پہلے

۳۲۹ عبداللہ بن محمد بن جعفر بن حیان، ابومحمد، ابوشیخ

سلخ المحرم سنتہ تسع وستین وثلاث مائتہ ۲۹-۱-۳۶۹

۳۳۰ عبداللہ بن محمد بن الحسن بن اسید، الثقفی، ابو محمد سنتہ عشر وثلاث مائتہ ۳۱۰

۳۳۱ عبداللہ بن محمد بن زکریا بن یحیی، ابن ابی خکریا، ابو محمد

سنتہ ست وثمانین ومائتین ۲۸۶

۳۳۲ عبداللہ بن محمد بن سلام، ابوبکر سنتہ احدی وثمانین ومائتین ۲۸۱

۳۳۳ عبداللہ بن محمد بن سہل بن محمد بن الازہر الضبتی، ابوالقاسم

قبل الستین (وثلاث مائتہ) ۳۶۰ سے پہلے

۳۳۴ عبداللہ بن محمد بن شاہ مروان، ابوبکر بعد الاربعین (وثلاث مائتہ) ۳۴۰ کے بعد

۳۳۵ عبداللہ بن محمد بن العبّاس بن خالد سنتہ ست (وثلاث مائتہ) ۳۰۶

۳۳۶ عبداللہ بن محمد بن عبدان العسکری، ابومسعود خمس عشرۃ وثلاث مائتہ ۳۱۵

۳۳۷ عبداللہ بن محمد بن عبدالکریم بن یزید بن فرّخ، ابوالقاسم

سنتہ عشرین وثلاث مائتہ ۳۲۰

۳۳۸ عبداللہ بن محمد بن علی بن شہریس المعدِل، ابواحمد بعد السبعین وثلاث مائتہ ۳۷۰ کے بعد

۳۳۹ عبداللہ بن محمد بن علی بن عبداللہ بن العباس، عبداللہ الطویل، المنصور، ابوجعفر

یوم السبت فی ذی الحجۃ قبل الترویہ بیومین سنتہ ثمان وخمسین ومائتہ شنبہ-۶-۱۲-۱۵۸

۳۴۰ عبداللہ بن محمد بن عمر بن عبداللہ بن الحسن، ابومحمد

لاحدی وعشرین لیلۃ خلت من ربیع الاول سنتہ اثنتین وستین وثلاث مائتہ ۲۱-۳-۳۶۲

۳۴۱ عبداللہ بن محمد بن عمران بن ایوب بن عمران بن ابی سلیمان، ابومحمد

سنتہ اربع وثلاث مائتہ ۳۰۴

۳۴۲ عبداللہ بن محمد بن عیسی، الخشاب

شوال سنتہ خمس واربعین وثلاث مائتہ ۱۰-۳۴۵

۳۴۳ عبداللہ بن محمد بن عیسی، المقری، ابوعبدالرحمان سنتہ ست وثلاث مائتہ ۳۰۶

۲۴۴ عبداللہ بن محمد بن عبداللہ بن الموفق، المستملی، ابو عمر

قبل الستین (وثلاث مائۃ) ۳۶۰ سے پہلے

۲۴۵ عبداللہ بن محمد بن قدامہ، ابو محمد

بجمادی الآخرۃ لست عشرۃ خلت منہا سنۃ اثنتی واربعین وثلاث مائۃ ۱۶-۶-۳۴۲

۲۴۶ عبداللہ بن محمد بن محمد بن فورک بن عطاء، القباب، ابو بکر

یوم الاحد الخامس عشر من ذی القعدہ سنۃ سبعین وثلاث مائۃ شنبہ ۱۵-۱۱-۳۷۰

۲۴۷ عبداللہ بن محمد بن المرزبان بن منجویہ، ابو محمد

غرہ ربیع الاول سنۃ ثلاث عشرہ واربع مائۃ ۱-۳-۴۱۳

۲۴۸ عبداللہ بن محمد بن سلم، ابو محمد سنۃ اربع وتسعین (وثلاث مائۃ) ۳۹۴

۲۴۹ عبداللہ بن محمد بن معروف بن یزید القرشی، ابو محمد

سنۃ ثمان عشرۃ وثلاث مائۃ ۳۱۸

۲۵۰ عبداللہ بن محمد بن مندویہ بن الحجاج، الشروطی، ابو محمد

شوال سنۃ اربع وسبعین وثلاث مائۃ ۱۰-۳۷۴

۲۵۱ عبداللہ بن محمد بن منصور الجوزوانی، ابو محمد بعد الستین (وثلاث مائۃ) ۳۶۰ کے بعد

۲۵۲ عبداللہ بن محمد بن نُصیر بن عبداللہ، المدینی

سنۃ اربع وعشرین وثلاث مائۃ ۳۲۴

۲۵۳ عبداللہ بن محمد بن النعمان بن عبدالسلام، ابو بکر

یوم الاحد سنۃ احدی وثمانین ومائتین شنبہ ۲۸۱

۲۵۴ عبداللہ بن محمد بن الولید بن حازم النفیلی سنۃ احدی وتسعین ومائتین ۲۹۱

۲۵۵ عبداللہ بن محمد بن یعقوب بن مہران الخزاز

ربیع الاول سنۃ ثلاث عشرۃ وثلاث مائۃ ۳-۳۱۳

۲۵۶ عبداللہ بن محمود بن الفرج الوذنکاباذی، ابوعبدالرحمان

خمس وعشرین وثلاث مائتہ ۳۲۵

۲۵۷ عبداللہ بن مطاہر، ابومحمد سنتہ اربع وثلاث مائتہ ۳۰۴

۲۵۸ عبداللہ بن معاویہ بن عبداللہ بن جعفر بن ابی طالب

احدی وثلاثین دمائتہ ۱۳۱

۲۵۹ عبدالملک بن قریب بن عبدالملک بن اصمع، الاصمعی، ابوسعید

سنتہ اثنتی عشرہ مائتین ۲۱۲

۲۶۰ عبدالمنعم بن عمر بن عبداللہ بن حیان، ابوبکر

قبل الثمانین (وثلاث مائتہ) ۳۸۰ سے پہلے

۲۶۱ عبدالواحد بن عبید اللہ بن الفضل، ابوعلی

رجب سنتہ خمس عشرۃ واربع مائتہ ۷۔۴۱۵

۲۶۲ عبدالواحد بن محمد بن شاہ، ابوالحسن بعد الثمانین (وثلاث مائتہ) ۳۸۰ کے بعد

۲۶۳ عبیداللہ بن احمد بن عقبہ بن مفرّس، ابوعمر

شوال سنتہ ثلاث عشرۃ وثلاث مائتہ ۱۰۔۳۱۳

۲۶۴ عبیداللہ بن احمد بن الفضل بن شہریار التاجر، ابوعبداللہ

یوم الاربعاء، لاثنتی عشرۃ خلون من ربیع الاوّل سنتہ ثمانین وثلاث مائتہ چہارشنبہ ۲۲ ۔۳۔۳۸۰

۲۶۵ عبیداللہ بن عمر بن یزید القطان، ابوعمر

سنتہ ست وثلاثین ومائتین ۲۳۶

۲۶۶ عبیداللہ بن محمد بن احمد بن راشد، ابوزرعہ

بعد الاربعین وثلاث مائتہ ۳۴۰ کے بعد

۲۶۷ عبیداللہ بن محمد بن احمد بن فیّار، ابوصالح قبل الستین (وثلاث مائتہ) ۳۶۰ سے پہلے

۳۶۸ عبیداللہ بن محمد بن احمد بن معدان العصفری، ابوالحسین

خمس وسبعین (وثلاث مائة) ۳۷۵

۳۶۹ عبیداللہ بن محمد بن عبداللہ بن الحسن المعدّل، ابومحمد

نیف وثلاثین وثلاث مائة　۳۳۰ تقریباً

۳۷۰ عبیداللہ بن یحیی بن محمد بن یحیی، ابوعبدالرحمان

شعبان سنة خمس واربعین وثلاث مائة ۳۴۵-۸

۳۷۱ عبیداللہ بن یعقوب بن اسحاق بن ابراہیم بن محمد بن جمیل، ابواحمد

سنة ست وثمانین وثلاث مائة ۳۸۶

۳۷۲ عصام بن مسلم بن عبداللہ بن عصام بن ابی مریم، ابومسلم

سنة احدی وثلاثین ومائتین ۲۳۱

۳۷۳ عصام بن محمد بن احمد بن یحیی القطری، ابوعاصم

سنة خمس وستین (وثلاث مائة) ۳۶۵

۳۷۴ عطاء بن السائب بن ابی السائب عطاء الخشک، ابوزید

سنة ثلاثین ومائة ۱۳۰

۳۷۵ عقیل بن یحیی بن الاسود الطہرانی، ابوصالح

رمضان سنة ثمان وخمسین ومائتین ۲۵۸-۹

۳۷۶ علی بن احمد بن محمد الممتع، ابن بادویہ　سنة سبع وخمسین وثلاث مائة ۳۵۷

۳۷۷ علی بن احمد بن محمد بن مہران المعدّل، ابوالحسن　بعد الثمانین (وثلاث مائة) ۳۸۰ کے بعد

۳۷۸ علی بن احمد بن یزداد بن ابان، ابوالحسن　سنة ثمان وسبعین وثلاث مائة ۳۷۸

۳۷۹ علی بن اسحاق بن ابراہیم الوزیر، ابوالحسن　سنة سبع وتسعین ومائتین ۲۹۷

۳۸۰ علی بن بشر بن عبداللہ بن عبداللہ بن ابی مریم الاموی　احدی وثلاثین ومائتین ۲۳۱

۳۸۱	علی بن جبلہ بن رستہ بن جبلہ التیمی، ابوالحسن	احدی وتسعین ومائتین	۲۹۱
۳۸۲	علی بن الحسن بن علی المظالمی، ابوالحسن	ست وثلاثین وثلاث مائۃ	۳۳۶
۳۸۳	علی بن الحسین بن محمد الاموی الکاتب، ابوالفرج	سنۃ سبع وخمسین وثلاث مائۃ	۳۵۷
۳۸۴	علی بن رستم بن المطیار، ابوالحسن	ثلاث وثلاث مائۃ	۳۰۳
۳۸۵	علی بن سعید العسکری، ابوالحسن	ثلاث مائۃ	۳۰۰
۳۸۶	علی بن سہل بن محمد بن الازہر، ابوالحسن	سنۃ سبع وثلاث مائۃ	۳۰۷
۳۸۷	علی بن عاصم، اخو محمد بن عاصم واسید بن عاصم	بعد الخمسین (وثلاث مائۃ)	۳۵۰ کے بعد
۳۸۸	علی بن عبداللہ بن محمد بن عمر المعدِّل، ابوالحسن	غرہ رمضان سنۃ اربع وثمانین (وثلاث مائۃ)	۱-۹-۳۸۴ھ
۳۸۹	علی بن علی الانصاری البرتیانی	سنۃ اثنتین واربعین ومائتین	۲۴۲
۳۹۰	علی بن عمر بن عبدالعزیز الفرسانی، ابوالحسن	بعد السبعین (وثلاث مائۃ)	۳۷۰ کے بعد
۳۹۱	علی بن محمد بن ابراہیم بن الحسن بن ابی عبداللہ، ابوالحسن	سنۃ اثنتین وستین (وثلاث مائۃ)	۳۶۲
۳۹۲	علی بن محمد بن احمد بن حسنویہ القراب، ابوبکر	قبل الستین (وثلاث مائۃ)	۳۶۰ سے پہلے
۳۹۳	علی بن محمد بن احمد بن میلہ بن حرۃ، ابوالحسن	یوم الفطر یوم الاربعاء سنۃ اربع عشرۃ واربع مائۃ چہارشنبہ	۱-۱۰-۴۱۴ھ
۳۹۴	علی بن محمد بن الحسن بن ابی الحسن نصر بن عثمان، ابن متویہ	سنۃ ثلاث وثمانین ومائتین	۲۸۳
۳۹۵	علی بن محمد بن الحسین بن مہر ہرمزد، امرۃ الاردستانی	بعد الستین (وثلاث مائۃ)	۳۶۰ کے بعد

۳۹۶ علی بن محمد بن سعید بن ہلال، ابوالحسن سنۃ اثنتین وثمانین ومائتین ۲۸۲

۳۹۷ علی بن محمد بن المرزبان الاسواری، ابوالحسن

سنۃ ثلاث وثلاثین او ثمان وعشرین وثلاث مائۃ ۳۳۳ یا ۳۲۸

۳۹۸ علی بن محمود بن علی بن مالک بن الاخطل، ابوالحسن

بعد الستین (وثلاث مائۃ) ۳۶۰ کے بعد

۳۹۹ علی بن نمراز، ابوعلی سنۃ ثلاث وتسعین ومائتین ۲۹۳

۴۰۰ علی بن یعقوب بن اسحاق بن البختیار، ابوالحسن

بعد الخمسین (وثلاث مائۃ) ۳۵۰ کے بعد

۴۰۱ عمر بن ابراہیم بن محمد بن الفاخر، ابوطاہر

السابع من صفر سنۃ خمس واربع مائۃ ۷-۲-۴۰۵

۴۰۲ عمر بن احمد بن عمر الصفّار، ابوسہل سنۃ خمس عشرۃ واربع مائۃ ۴۱۵

۴۰۳ عمر بن عبداللہ بن احمد بن محمد بن سہل، ابن محبہ، ابوبکر

ربیع الاول سنۃ سبع وسبعین وثلاث مائۃ ۳-۳۷۷

۴۰۴ عمر بن عبداللہ بن الحسن بن حفص الہمدانی، ابوحفص

جمادی الاولی سنۃ ثمان وثلاث مائۃ ۵-۳۰۸

۴۰۵ عمر بن عبداللہ بن محمد بن عبداللہ المعدّل الخطیب، ابوحفص

محرم سنۃ تسع وسبعین وثلاث مائۃ ۱-۳۷۹

۴۰۶ عمر بن عبیداللہ بن ابراہیم الورّاق، ابواحمد سنۃ ثمان وستین وثلاث مائۃ ۳۶۸

۴۰۷ عمر بن محمد بن احمد بن داؤد الباطرقانی التاجر، ابوحفص

سنۃ ثمان وخمسین وثلاث مائۃ ۳۵۸

۴۰۸ عمر بن محمد بن جعفر حفص المعدِّل، ابوحفص محرم سنۃ تسع وسبعین وثلاث مائۃ ۱۰-۱-۳۷۹

۴۰۹ عمران بن عبدالرحیم بن عبدالملک الباہلی، ابوسعید
ذی الحجہ سنتہ احدی وثمانین ومائتین ۱۲۔۰ ۔۲۸۱

۴۱۰ عمرو بن سعید الجمال، ابوحفص سنتہ تسع وستین ومائتین ۲۶۹

۴۱۱ عمرو بن سعید بن علی سنتہ تسع وستین ومائتین ۲۶۹

۴۱۲ عمرو بن عبداللہ السبیعی، ابواسحاق
سنتہ سبع او ثمان او تسع وعشرین ومائتہ ۱۲۷، ۲۸ یا ۱۲۹

۴۱۳ عمرو بن عثمان، ابوعبداللہ قبل ثلاث مائتہ او بعد ثلاث مائتہ ۳۰۰ سے کچھ پہلے یا بعد

۴۱۴ عمرو بن علی بن بحر بن کنیز الصیرفی، ابوحفص
سنتہ ست عشرہ او اربع وعشرین او ست وثلاثین (وثلاث مائتہ) ۳۱۶، ۳۲۴ یا ۳۳۶

۴۱۵ عیسی بن ابراہیم بن صالح بن زیاد العقیلی، ابوموسی
سنتہ سبعین ومائتین ۲۷۰

(ف)

۴۱۶ ابوالفتح بن ادریس بن نصر الکاتب، ابوالفضل
محرم سنتہ خمس عشرہ وثلاث مائتہ ۱۔۳۱۵

۴۱۷ الفضل بن خصیب بن العباس بن نصر بن شاہ مردال، ابوالعباس
رمضان سنتہ تسع عشرہ وثلاث مائتہ ۹۔۳۱۹

۴۱۸ الفضل بن سہل بن المہربان، ابوالقاسم
محرم سنتہ اربع وسبعین (وثلاث مائتہ) ۱۔۳۷۴

۴۱۹ الفضل بن العباس بن مہران، ابوالعباس سنتہ ثلاث وتسعین ومائتین ۲۹۳

۴۲۰ الفضل بن عبیداللہ التاجر، ابوالقاسم شوال سنتہ ست عشرہ واربع مائتہ ۱۰۔۴۱۶

(باقی)

(۱۳)
گذشتہ سے پیوستہ

تاریخِ طبری کے مآخذ

نوشتہ:۔ ڈاکٹر جواد علی، عراق اکادمی، بغداد
ترجمہ:۔ جناب نثار احمد فاروقی، دہلی کالج دہلی

عیون الاخبار ابن قتیبہ ابو عبداللہ محمد بن مسلم الدینوری (متوفی ۲۷۰ھ یا ۲۷۱ھ یا ۲۷۶ھ)[1] نے بھی ابن المقفع کے ترجمے کا حوالہ دیا ہے اور اپنی عیون الاخبار میں کئی جگہ اس کا ذکر کیا ہے[2]

الطبری نے ابن المقفع کے ترجمے سے کیا لیا ہے یہ طے کرنے کے بعد تاریخ ایران کے بارے میں عیون الاخبار کے اور الطبری کے اقتباسات کا مقابلہ ممکن ہو سکتا ہے۔ ان حصوں کا تقابلی مطالعہ کر کے میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ الطبری نہ صرف ترجمہ ابن المقفع سے باخبر ہے اور اس سے اپنی تاریخ میں نقل و اقتباس کرتا ہے[3] بلکہ میرا خیال ہے کہ الطبری کے بعض مبہم جملوں میں ابن المقفع ہی اس کی مراد ہے۔ مثلاً جب وہ کہتا ہے: وقالَ غیرُ هشامٍ مِن

---

[1] الفہرست ۷۷/، السمعانی: انساب ورق ۴۴۳- الف یاقوت: ارشاد ۱۶۰/۱ تاریخ بغداد ۱۷۰/۱۰ الیافعی: مرآة ۱۹۱/۲- العماد: شذرات الذہب ۱۶۹/۲ السیوطی، بغیۃ الوعاة ۲۹۱/

[2] عیون الاخبار (طبع دار الکتب المصریہ، قاہرہ ۱۹۲۵ء) اس کے چار حصے ۱۸۹۸ء – ۱۹۰۸ء کے درمیان یورپ میں طبع ہوئے تھے

[3] ملاحظہ ہو: فیروز بن یزدگرد بن بہرام کی شہر بلخ کی جنگ اور اخشنوار بادشاہ سے اس کی لڑائیوں کا حال (عیون الاخبار ۱۱۷/۱) پھر ان کا مقابلہ الطبری کے بیان سے کیجئے (الطبری ۸۳/۲)

اُھُلِ الاَخبار[1]..... کیونکہ اس کے بعد آنے والی عبارت تقریباً وہی ہے جو عیون الاخبار میں بھی ملتی ہے اور ابن قتیبہ نے یہ ابن المقفع کی کتاب سیر العجم سے نقل کی ہے اور بظاہر الطبری کے ان الفاظ کی مراد " ولذٰلک قصص لذکرھم فی کتابِ سیرِالملوک[2] " اس کی ضمیر کتاب کے مترجم ابن المقفع کی طرف راجع ہے۔ ابن قتیبہ نے اپنی کتاب المعارف میں ترجمہ خدینامہ سے استفادہ کیا ہے اور اس کی صراحت بھی بعض مواقع پر کر دی ہے۔ مثلاً " وَوجدتُ فی کتبِ سیرِ العجم " ــ یا " وقرأتُ فی کتبِ سیرِ ملوکِ العجم ..... [3]"

نہایۃ الأرب | ابن المقفع کے تراجم کے اقتباسات ایک اور کتاب میں بھی ملتے ہیں جو ابھی تک نہیں چھپی ہے اور مخطوطات کی فہرست میں اس کا نام نہایت الادب فی اخبار الفرس والعرب بتایا گیا ہے۔ اس کا ایک مکمل قلمی نسخہ برٹش میوزیم (لندن) میں[4] موجود ہے اور کچھ حصے شہر گوتھا (جرمنی) کی لائبریری[5] میں پائے جاتے ہیں۔ یہ ایران و عرب کی تاریخ ہے۔ اس کے آخر میں یہ ترقیمہ ملتا ہے:

---

[1] الطبری ۸۳/۲ [2] الطبری ۱۲/۲ [3] المعارف /۲۶، ۲۸۵

[4] BROCKELMANN: SUPPL. 1, P. 164, CATALOGUS CODD, MSS. QUI IN MUSEO BRITANNICO ASSER ANTUR. PARS II, CODD ARAB AMPLECKENS, 3 VOLS. LONDON 1846, 1879, NR 904, 1273

[5] BROCKELMANN: SUPPL. 1- S 164, PERTSCH, W. DIE ARABISCHEN HDSS DER HERZOGLICHEN BIBLIOTHEK ZU GOTHA BD. 1- GOTHA 1877-1892 NR. 39-4

"انقضی ملک العجم والحمد للہ وحدہ، تم کتاب النہایۃ وھو سیر الملوک علیٰ یدِ الفقیر الحقیر المعترف بالذنب والتقصیر، الراجی عفو ربہ ذوالفضل والوفا علی بن الحاج مصطفیٰ الشہیر بالمقدسی غفر اللہ لہ ولوالدیہ ولمن نظر فیہ ودعا لہ بالمغفرۃ وللمسلمین وکان الفراغ من تسختہ نہار الثلاثا المبارک فی عشرین نہار خلت من شہر جمادی الاولیٰ من شہور سنۃ ثلاث واربعین والف من الھجرۃ النبویۃ..."[1]

اور کتاب کے آغاز کی یہ عبارت ہے:

"بسم اللہ الرحمٰن الرحیم وبہ نستعین۔ الحمد للہ ربّ العالمین ولاحول ولاقوۃ الّا باللہ العلیّ العظیم ولا الٰہ الّا اللہ احسن الخالقین، و صلّی اللہ علیٰ سیدنا محمدٍ خاتم النبیین۔ الاصمعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا: جب خلیفہ ہارون الرشید تفریح کے موڈ میں ہوتے، تو مجھے بلا بھیجتے تھے۔ میں انہیں پچھلی امتوں کا حال اور گذشتہ عہد کی حکایتیں سنایا کرتا تھا۔ ایک رات کو میں قصے سنا رہا تھا، تو کہنے لگے: اے اصمعی! یہ بادشاہ اور ان کے صاحبزادے کیا ہوئے؟ میں نے عرض کیا: امیر المومنین! اپنی راہ چلے گئے۔ یہ سن کر خلیفہ نے اپنے دونوں ہاتھ آسمان کی طرف بلند کئے اور کہا: "اے بادشاہوں کے فنا کرنے والے، اس دن میرے حال پر رحم کیجیو جب تو مجھے ان سے ملائے۔ پھر صالح کو پکارا جو خلیفہ کے مصلے کے خدمت گار تھے، اور کہا: بیت الحکمۃ کے انچارج (لائبریرین) کے پاس جاؤ اور اس سے کہو کہ سیر الملوک پر کتاب نکال دے، اور لا کر مجھے دو۔ چنانچہ اس نے وہ کتاب نکلوائی۔ اصمعی نے کہا: خلیفہ نے مجھے پڑھ کر سنانے کا حکم دیا۔ میں نے اس رات میں کچھ جز پڑھ کر

---

[1] ورق نمبر ۲۶۷ مخطوطات برٹش میوزیم۔

سنائے ....[1]"

پھر خلیفہ نے اسے ابو البحتری کے پاس جانے کا حکم دیا[2] تاکہ آدم اور سام بن نوح کے درمیانی عہد کی تاریخ لکھنے میں ان سے مدد لی جائے کیوں کہ یہ حصہ "سیر الملوک" سے غائب تھا اور وہ سام بن نوح سے شروع ہوتی تھی چنانچہ وہ گئے اور ابو البختری کو خلیفہ کا حکم سنایا۔ پھر دونوں نے کتاب "المبدأ" کر اس سے یہ باب ترتیب دے کر دس صفحوں میں لکھا جو سیر الملوک کے آغاز میں اضافہ کر دیئے گئے۔ یہ اوراق اس عبارت سے شروع ہوتے تھے: قَالَ: اَبُو البُحتری الفَقِیہ حَدَّثنی عطاء عَنِ الشعبی عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ[3]" اور گیارہویں ورق پر ان الفاظ کے ساتھ یہ باب ختم ہوتا تھا: "تمّ الجُزءُ الملحق بسِیَرِ المُلوکِ مُبتَدَاُ کتابِ السِّیَرِ وَاَخبَارِ المُلوکِ"[4] اس کے بعد یہ جملہ تھا: "قال عامر الشّعبی: سُبحانَ الملِکِ الّذِی لا یَفنیٰ وَلَا اِنفِصَالَ لہُ، والسُّلطَانِ الباقِی الّذِی لا زَوَالَ لہُ ....[5]"

اس کے بعد تھا: "یہ پچھلے بادشاہوں اور گذری ہوئی امتوں کے قصے ہیں.... اس کتاب کی تالیف و تصنیف اور ترتیب و تکمیل مستند اور ثقہ علماء سے سماعت کر کے عامر الشعبی اور ایوب بن القریہ نے کی۔ یہ دونوں عرب کے ان حکماء میں سے تھے جنھوں نے پچھلی امتوں کے حالات کی چھان بین کی اور عہد ماضی کی تاریخ سے واقفیت پیدا

---

[1] مخطوطہ برٹش میوزیم۔ ورق اوّل۔ (اسکا عکس المجمع العلمی العراقی میں محفوظ ہے)

[2] مخطوطہ میں اسی طرح لکھا ہوا ہے۔ شائد ابو البختری مراد ہے جو قاضی اور فقیہ تھا بظاہر کاتب سے "خ" کا نقطہ رہ گیا اور یہ "ح" پڑھ لی گئی۔ آئندہ اس کے نام پر بحث ہوگی۔

[3] ابو البحتری، اصل میں یوں ہی لکھا ہے۔ صحیح خائے معجمہ سے ابو البختری ہے۔ دیکھئے مخطوطہ ورق ایک سطر ۲ [4] ورق ۱۱ سطر ۱۷ [5] ایضاً سطر ۱۸

کی۔ اس میں عبداللہ بن مقفع نے ان دونوں کی مدد کی جو عجم کے علماء میں سے تھا۔ جو سیر ملوک کے علاوہ مجمیوں کے علوم و معارف، حکمت و اخلاق اور امور سیاسی میں درک رکھتے تھے۔ ان لوگوں کو عبدالملک بن مروان نے ۸۶ھ میں اس تالیف کے لئے جمع کیا۔ عامر الشعبی اور ایوب بن القریہ نے کہا: ہم سے عبداللہ بن عباس بن عبدالمطلب بن ہاشم کی سند پر بیان کیا گیا۔ کہ اللہ تعالیٰ نے طوفان کے بعد یہ چاہا کہ اپنی مخلوق کو اپنے بندے اور پیغمبر حضرت نوح صلی اللہ علیہ وسلم کی صلب سے پیدا کرے ...." [۱]

اسی کتاب میں ایک دوسری جگہ آیا ہے: "الشعبی اور ابن القریہ نے کہا: ہم سے حمیر کے عالموں نے بیان کیا ہے کہ انھوں نے یہ بات بادشاہوں کی ان کتابوں میں دیکھی جو ایک سے دوسرے کو ورثے میں پہنچی تھیں ... [۲] اور بعض جگہ یوں ہے: "ایوب بن القریہ نے کہا ..." [۳] اور اکثر جگہوں پر تنہا عامر الشعبی کی روایت ہے [۴] ان دونوں کے قصوں میں یا ایک کی روایت کے دوران میں ان لوگوں کے نام بھی وارد ہو جاتے ہیں جنھوں نے ان قصوں کی روایت کی تھی۔ مثلاً کعب الاحبار، عبداللہ بن سلام، دغفل النسابہ الشیبانی، ابن الکیس النمری اور عبید بن شریہ وغیرہ اصحاب اخبار و قصاص کے حوالے ملتے ہیں۔ الشعبی نے اپنی طرف منسوب بیشتر روایتوں میں اپنے راوی کا نام نہیں لیا ہے خصوصاً ان روایات میں جو عمان، حضرموت یا یمن سے تعلق رکھتی ہیں۔ یا خزانوں اور آثار کے سلسلہ میں جن کھدائیوں کا اسے علم ہوا ہے [۵]

---

۱ مخطوطہ برٹش میوزیم ورق ۱۲ ۲ ایضاً ورق ۱۴ ۳ ایضاً ورق ۱۲ ۴ ایضاً ورق ۲۴
۵ الشعبی نے کہا: "مجھے عمان کے ایک شخص نے بتایا ..." ورق ۵۸ "الشعبی نے کہا، مجھ سے ایک شخص نے بیان کیا جو کھدائی میں موجود تھا ..." ورق ۹۹۔ "الشعبی نے کہا: مجھ سے ایک بدو نے بیان کیا ..." ورق ۱۲۷

البتہ تاریخ ایران کے معاملے میں اس کتاب میں اس کا ساتھی عبداللہ بن المقفع ہے۔ ان مقامات کو چھوڑ کر جہاں اس کا تعلق تاریخ عرب سے ہو گیا ہے، ایسے مواقع پر اس کتاب میں الشعبی اور دوسرے مورخوں[1] سے اخذ کیا گیا ہے۔ پس ظاہر ہے کہ ابن المقفع کی طرف .... جو کچھ منسوب ہوا ہے وہ کتاب سیر الملوک سے لیا ہے۔ بہرحال اس کتاب کے مطالعے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے کاتب کے نزدیک کتاب کا مولف ابوسعید عبدالملک بن قریب الاصمعی (متوفی مابین ۲۱۴ھ و ۲۱۷ھ[2]) ہے جس نے خلیفہ ہارون الرشید کے لئے اسے لکھا اور اس کا ماخذ کتاب المبتداء کے علاوہ سیر الملوک پر ایک اور کتاب بھی تھی جو بیت الحکمت لائبریری میں محفوظ تھی، جو اصلاً خلیفہ عبدالملک بن مروان کے لئے تیار کی گئی تھی اور اسے تین اشخاص نے مل کر لکھا تھا جن کے نام عامر الشعبی، ابن القریہ اور عبداللہ بن المقفع ہیں۔ اور اس کتاب کا ابتدائی جزو مشہور فقیہہ ابوالبختری نے لکھ کر کتاب کے ساتھ شامل کیا۔ اس طرح یہ تالیف آدمؑ سے شروع ہو کر بعثت نبوی تک کے واقعات پر حاوی ہو گئی۔

اس میں تو کوئی شک نہیں کہ یہ کتاب انبیاء کے حالات اور ایران و عرب کی تاریخ پر مشتمل ہے لیکن اس کا الاصمعی کی تالیف ہونا، اور الاصمعی سے قبل تین علماء کا مل کر اسے مدون کرنا محل نظر ہے۔ اور ایسا معاملہ ہے جو غور و فکر کا مطالبہ کرتا ہے۔ اسکے سلسلہ روایت کا انتہا تک شمار کر لینا ہمارے لئے آسان نہیں ہے۔ جیسا کہ اس کے کاتب علی بن الحاج مصطفی المقدسی نے یا ان لوگوں نے کیا ہے جنھوں نے اس پر تعلیق لکھی، یا جن حضرات کی ملکیت میں یہ کتاب پہنچتی رہی ہے۔

الاصمعی الاصمعی لغت، نحو، اخبار اور نوادر کے کبار علماء میں شمار ہوتا ہے۔ فن لغت

---

[1] ورق ۱۰۵ [2] بروکلمان ضمیمہ ۱/۱۶۴ الوفیات ۱/۳۶۲

ہیں اس کی متعدد کتابیں ہیں جن کا ذکر ابن الندیم نے کیا ہے[1] مگر اس کتاب کا نام نہیں لیا۔ اسی طرح ابن خلکان اس کی تصانیف گنتا ہے اور اس میں بھی یہ کتاب شامل نہیں ہے[2]۔

الاصمعی بصرہ کا باشندہ تھا۔ یہ دارالخلافہ بغداد پہنچا اور خلیفہ ہارون الرشید کے دربار سے وابستہ ہوگیا۔ خلیفہ اس سے سوالات کیا کرتا تھا اور اس کے علم سے فائدہ اٹھاتا، اور اس سے حسن سلوک کرتا تھا۔ اسی طرح خلیفہ کے بیٹے المامون سے بھی الاصمعی کے تعلقات تھے یہ اپنے عہد کے دوسرے بڑے عالم اور لغوی واخباری ابوعبیدۃ معمر بن المثنی (متوفی مابین ۲۰۸ھ و ۲۱۳ھ[3]) کا ہم عصر اور حریف تھا، جو اسی کے طبقے میں شمار ہوتا ہے۔ یہ وہی شخصیت ہے جس سے الطبری نے اپنی تاریخ میں اخبار نقل کئے ہیں، ان میں معرکہ ذی قار کی خبر بھی ہے[4]۔ الاصمعی کا نام تاریخ طبری میں گیارہ جگہوں پر آیا ہے[5] اور ابوعبیدہ کا حوالہ پچاس سے زیادہ مقامات پر ملتا ہے[6]۔

ابوالبختری | رہا ابوالبختری، اس کا نام وہب بن وہب، قاضی ابوالبختری القرشی المدنی ہے۔ یہ ۲۰۰ھ میں بہ عہد خلافت مامون بغداد میں فوت ہوا[7]۔ اس نے جعفر صادق اور ہشام بن عروۃ الزبیر، عبیداللہ بن عمر العمری وغیرہ سے روایت کی ہے اور اس سے روایت کرنے والوں میں المسیب بن واضح، الربیع بن ثعلب، اجاد بن سہل الصاغانی ابوالقاسم بن سعید بن المسیب وغیرہ ہیں۔ یہ خلیفہ ہارون الرشید کے

---

[1] الفہرست بلا ۸۲ [2] الوفیات ۱/۳۶۴ - ۳۶۵ [3] بروکلمان ضمیمہ ۱/۱۶۲
[4] الطبری ۲/۱۴۶ [5] فہرست الطبری (دی خوے) ۳۵ [6] ایضاً ۱/۳۷۱
[7] الوفیات ۲/۲۴۰

زمانے میں مدینہ سے بغداد پہنچا اور پوری بغداد میں عسکر المہدی کے عہدۂ قضا پر فائز ہوا۔ یہ فقیہ، اخباری اور نسب کا راوی تھا۔ مگر حدیث میں ضعیف ہے اور بعض نے اس سے اخذ کرنے کی ممانعت کی ہے[۱] ابن خلکان اس کی مندرجہ ذیل تصانیف کا ذکر کرتا ہے: کتاب الروایات، کتاب طسم وجدیس، کتاب صفتہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم، کتاب فضائل الانصار کتاب فضائل الکبیر، کتاب نسب ولد اسماعیل علیہ السلام۔ کچھ احادیث وقصص بھی شامل ہیں[۲] اس طرح البختری صاحب تصانیف ہے اور اخباریوں اور نسابوں میں اس کا شمار ہے۔

عامر الشعبی عامر الشعبی کا نام ابو عمرو عامر بن شراحیل (متوفی مابین ۱۰۳ھ و ۱۰۵ھ) ہے یہ فی الاصل حمیر سے متعلق تھے مگر ہمدانی اور پھر کوفی کہلائے تابعی بھی ہیں۔ یہ المختار سے برگشتہ ہو کر کئی ماہ تک مدینے میں رہے وہاں ابن عمر سے سماعت کی اور الحارث الاعور سے علم الحساب سیکھا۔ حجاج کی لڑائی میں ابن الاشعث کے ساتھ موجود تھے، اور حجاج بن یوسف کے ہاتھ سے کسی طرح بچ نکلے بعد میں انہیں معاف کر دیا گیا[۳] یہ فقیہ اور محدث بھی تھے، مغازی کی روائت کرتے تھے[۴] ان کا نام تاریخ طبری میں متعدد جگہوں پر آیا ہے[۵] مثلاً اسرائیلیات میں یا تبع بادشاہوں کی حکایات اور یمن کے اخبار میں۔ ان کا مرجع وہ اہل کتاب ہیں جو اسلام لے آئے تھے اور جنہیں اخبار اوائل سے دلچسپی تھی۔ مثلاً عبید

---

[۱] لسان المیزان ۶/ ۲۳۱ دبجد" ابو البختری بہ فتح اول سکون دوم فتح سوم ـــ یہ بختره سے ماخوذ ہے جس کے معنی وہ ہیں جو عربی میں خیلاء کے ہیں (ناز نخرہ والی) اکثر لوگ اس کی تصحیف کر کے البحتری پڑھتے ہیں" الوفیات ۲/ ۲۴۱

[۲] الوفیات ۲/ ۲۴۰ [۳] تذکرۃ الحفاظ ۱/ ۷۴۔ الوفیات ۱/ ۳۰۱ [۴] تہذیب التہذیب ۵/ ۶۷ [۵] فہرست الطبری/ ۲۷۱

بن شریہ الجہمی ۔ یا اعراب کی وہ جماعت جو دعویٰ کرتی تھی کہ اس نے ایک عجیب و غریب قدیم
تہذیب کے مٹے ہوئے آثار کا معائنہ کیا ہے۔ اس باب میں ان لوگوں سے جو روایت ہوا ہے اسکے
نمونے تاریخ طبری میں بھی ملتے ہیں اور زیر بحث کتاب میں بھی۔ بظاہر وہ ان اخبار کی کھوج سے
رغبت رکھتے تھے۔

الشعبی نے اس کی کتابت قتیبہ بن مسلم الباہلی کو سپرد کی جو کوفے کے کبار مفسرین میں تھے۔
نگران کے ترجمہ نگاروں نے تفسیر میں یا کسی اور موضوع پر ان کی کسی تصنیف کا ذکر نہیں کیا۔ مگر
ان کی تفسیر قرآن کے نمونے ہمیں تفسیر طبری میں اور اس کی تاریخ میں نیز دوسری تفاسیر میں
مل جاتے ہیں۔ تفسیر میں الشعبی کی روایتیں الطبری نے جن مشائخ سے حاصل کیں ان میں: احمد بن
محمد بن حبیب عن ابی نصر عن المسعودی عن ابی خالد "من رواۃ الشعبی"[1] اور "ابن بشار عن
مسلم بن قتیبہ عن یونس بن ابی اسحٰق السبیعی عن الشعبی"[2] اور "ابو کریب عن ابن یمان عن اسرائیل
بن یونس بن ابی اسحٰق السبیعی (متوفی ۱۶۱ھ یا ۱۶۲ھ[3]) عن جابر عن الشعبی"[4] کے سلسلہ
اسناد ملتے ہیں۔ ان میں علی بن مجاہد[5] وغیرہ کے نام بھی آتے ہیں۔ علی بن مجاہد تاریخ سے
شغف رکھتے تھے۔ المسعودی کا بیان ہے کہ "علی بن مجاہد صاحب کتاب ہے اور راویوں
کے اخبار کے لئے معروف ہے"[6]۔

ابن القریہ رہا ابن القریہ، اس کا نام ابو سلیمان ایوب بن زید بن قیس بن زرارہ الہلالی
ہے یہ ایک اعرابی (بدو) تھا۔ نہایت ذہین، فصیح اور قبائل کے اخبار و انساب کا عالم۔ حجاج
اور خلیفہ عبدالملک بن مروان سے متوسل رہا۔ پھر ابن الاشعث کی بغاوت میں شریک ہو گیا۔

---

[1] الطبری (طبع لیدن) ۱۳/ [2] الطبری ۲۹۶/ - ۳۱۶ [3] تذکرۃ الحفاظ ۱۹۹/ [4] الطبری ۲۹۸/ [5] الطبری ۲۰۰/
[6] مروج الذہب ۵/۱

چنانچہ گرفتار ہو کر ۸۴ھ میں قتل کر دیا گیا۔[1] بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ ابن القریہ بالکل ذہنی شخصیت ہے اور وجود خارجی سے محروم ہے۔ یہ نام اصحاب قصص واخبار نے گھڑ لیا ہے۔

ابو الفرج الاصفہانی کہتا ہے:

"کہا جاتا ہے کہ تین لوگوں کے اخبار بہت مشہور ہوئے اور ان کے نام نکل گئے مگر نہ ان کی کوئی اصلیت ہے نہ دنیا میں کہیں وجود تھا۔ اور وہ ہیں مجنون لیلیٰ۔ ابن القریہ اور ابن ابی العقب جن کی طرف ملاحم منسوب کئے جاتے ہیں اور اس کا نام یحییٰ بن عبداللہ بن ابی العقب ہے"[2]

ابن القریہ کا الشعبی کے ساتھ اجتماع تو ممکن ہے، لیکن عبداللہ بن المقفع سے ملنا اور تالیف کتاب میں اس سے مدد لینا عقل سے بعید معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے کہ ابن المقفع ۱۳۹ یا ۱۴۲ھ میں قتل کیا گیا ہے[3] جب کہ اس کی عمر چالیس سے زیادہ نہ تھی۔ مزید یہ کہ خلیفہ عبدالملک کا الشعبی اور ابن القریہ کو تالیف کتاب کے لئے ۸۵ھ میں یک جا کر دینا محالات میں سے ہے۔ جیسا کہ کتاب نہایۃ الارب میں آیا ہے کہ "اس کتاب کی جمع وتالیف اور ترتیب وتکمیل ثقات علماء سے سن کر جن لوگوں نے کی ان کے نام عامر الشعبی، اور ایوب بن القریہ ہیں یہ دونوں حکمائے عرب میں سے تھے، پچھلی امتوں کے حال کی تحقیق کرتے تھے اور ماضی کی تاریخ سے باخبر تھے ..... اس کام میں عبداللہ بن المقفع نے ان دونوں کی مدد کی... اور عبدالملک بن مروان نے ۸۵ھ میں ان لوگوں کو یک جا جمع کیا تھا۔"[4]

---

[1] تاریخ طبری، (طبع ثانی) ۱۱۲۷/ ـ ۱۱۲۹ ـ وفیات الاعیان / ۱۰۲

[2] الاغانی (طبع مصر) / فہرست الاسماء

[3] زیدان: آداب اللغۃ العربیہ ۱۳۱/۲ ـــ ENCY. II P. 404

[4] ابن الاثیر: الکامل ۴/ ۲۰۵

اسی لئے میں نے اوپر بیان کیا کہ وہ (ابن القریہ) ۸۴ھ میں قتل کیا گیا تھا یعنی سنہ مذکورہ سے ایک سال قبل۔

ہاں یہ کتاب چند کتابوں کا مجموعہ ہو سکتی ہے جن میں الاصمعی کی تالیفات بھی شامل رہی ہوں۔ اور کتاب[1] المبتدأ یعنی آفرینش کا بیان اور اس کے بعد رسل وانبیاء کی تاریخ۔ ہو شائد کتاب المبتدا یا المبدأ[2] یا کتاب المبتدأ والسیرۃ[3] یا مبتدأ الخلق[4] ہو جسے عبدالمنعم بن ادریس بن سنان ابن ابنتہ وہب بن منبہ کی روایت سے وہب بن منبہ کے نام منسوب کیا جاتا ہے[5]۔ یا اسی موضوع پر کوئی اور کتاب ہو گی۔ اور عبید بن شریہ سے منسوب کتابوں میں سے بھی ایک آدھ رہی ہو گی یا الشعبی کی روایت کردہ کتاب یا ابن القریہ کے قصص ہوں گے۔ ان میں ہی ابن المقفع سے بھی کچھ اخذ کرکے شامل کرلیا گیا اور ان سب کے مجموعے سے یہ کتاب تیار ہو گئی۔ مجھے الاصمعی کی تصانیف کی مدد سے اس کتاب کا تالیف کیا جانا قرین قیاس معلوم نہیں ہوتا، کیوں کہ اس میں جس طرح کی غلطیوں کا ذکر میں نے کیا ان کا صدور الاصمعی جیسے عالم سے بعید ہے۔ میرا خیال ہے کہ اسے کسی اور شخص نے فراہم کیا ہے۔ اس کا مقدمہ الاصمعی کی زبان سے روایت کیا ہوا ہو سکتا ہے یا اس کی کسی کتاب سے لے لیا گیا ہے پھر دوسری کتابوں کے اقتباسات کیساتھ جوڑ کر اسے یہ شکل دے دی گئی جو ہم اس مخطوطے میں پاتے ہیں۔

---

[1] الفہرست / ۱۳۸ [2] ENCY. II / 1084 - [3] ایضاً

[4] ابن قتیبہ: المعارف / ۴ [5] متوفی ۲۸۲ھ - الفہرست / ۱۳۸

قسط نمبر ۱۳

ہندو تہذیب اور مسلمان

از: ڈاکٹر محمد عمر صاحب استاذ تاریخ جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی

زچہ کو تارے دکھانا چھٹی کی رات کو دالان کے آگے چوکی بچھائی جاتی تھی اور بچے اور زچہ کا بناؤ سنگھار کرتے، سموسے دار کارچوبی کی پٹی دونوں کے سر پر باندھتے اور ان دونوں کو باہر لاتے۔ اس موقع پر زچہ بچہ کو گود میں لے کر باہر آتی۔ دو عورتیں دونوں پہلوؤں میں ننگی تلواریں لئے ساتھ ہوتی تھیں۔ دائی آٹک کی چومک (آٹے کا ایک چراغ جو چومہا بنایا جاتا ہے۔ اس میں چار بتیاں اور گھی ڈال کر جلایا جاتا ہے) ہاتھ میں لئے آگے آگے چلتی تھی۔ زچہ بچے کو گود میں اور قرآن شریف کو سر پر رکھ کر آسمان کیطرف دیکھتی تھی اور چوکی پر کھڑے ہو کر سات تارے گنتی تھی۔ اس وقت دونوں تلواروں کی نوک سے نوک ملا کر زچہ کے سر پہ قوس بنا دیتے تھے تاکہ اوپر سے جن اور پری کا گذر نہ ہو سکے۔ ادھر زچہ تارے دیکھنے جاتی اور ادھر لڑکے کا باپ تیر کمان لے کر زچہ کے پلنگ پر کھڑا ہو جاتا اور پوری بسم اللہ پڑھ کر چھت پہ تیر لگا گویا فرضی مرگ مارتا تھا۔ چنانچہ اس رسم کا نام ہی مرگ مارنا پڑ گیا[۱]۔ مرگ مارنے کا نیگ ساس،

---

[۱] رسوم دہلی ص ۵۷-۵۸۔ مرگ، ظاہر مرگ سریا مرگ راج، یعنی شیر کا مخفف ہے بلکہ وہ شیر جو شمالی چھ برجوں میں سے ایک کہلاتا ہے جس سے مراد یہ ہے کہ گویا بیٹے کا جنوانا شیر مارنے کے برابر ہے۔ رسوم دہلی۔ ص ۵۸۔ نیز ملاحظہ ہو TRIBES AND CASTES, I, P. 772

داماد کو دیتی تھی۔

شاہ عالم ثانی نے شاہی محل میں تارے دکھانے کی رسم کا یوں ذکر کیا ہے۔

گاوت منگل چار گنی مل ناہیچ لکھبیں دھن وار دیو ہے
دادی پھوپھی خوشحال پھریں من انگ سمات نہ پھول گیو ہے
تارے دکھانے کے لیت بلائیں سو مندر بیچ ہنو دنیو ہے
اکبر شاہ کے نند بھیو، سب کے گھر بیچ آنند بھیو ہے[۱]

یہ رسم مغلیہ خاندان میں عام طور پر برتی جاتی تھی جب بہادر شاہ ظفر کے ہاں شہزادہ کی ولادت ہوئی تو بادشاہ نے مرگ مارنے کی رسم ادا کی تھی۔

وہیں پھر شاہ نے یہ رسم کی وال
چھپر کھٹ پر قدم رکھ ہو کے شاداں
ادا کر حرف بسم اللہ سارا
کمان و تیر کر مرگ مارا
نمودار اس طرح تھا سقف میں تیر
فلک پہ کہکشاں کی جیسے تحریر[۲]

تارے دیکھنے کے بعد زچہ آکر پلنگ پر بیٹھ جاتی تھی۔

بگھیر بچہ | بعد ازیں زچہ کے آگے کے تورے اور چوکی میں روپے ڈال کر دائی کو بطور انعام دیئے جاتے تھے۔ اور قلعہ معلیٰ میں اس کے ساتھ ایک اور رسم بھی ادا ہوتی

۱؎ نادرات شاہی ص ۱۱۲

۲؎ رسوم دہلی۔ ص ۵۸، TRIBES AND CASTES, 1, P, 772

تھی جسے "بگیر بچہ" کہتے تھے۔ اس کا قاعدہ یہ تھا کہ سوا پانچ سیر کا ایک میٹھا روٹ زمین لال کر کے اس میں پکاتے تھے اور بیچ میں سے خالی کر کے روٹ کا صرف گردہ رہنے دیتے تھے اس کے اوپر ننگی تلواریں اور دائیں بائیں تیر باندھ کر اٹکا دیتے تھے۔ سات سہاگنیں جن میں سے تین حلقے کے سامنے اور چار بائیں طرف پرا باندھ کر کھڑی ہوجاتی تھیں۔ اُن میں سے ایک عورت روٹ کے گردے میں سے بچے کو دیتی اور کہتی کہ "بگیر بچہ" دوسری "اللہ نگہبان بچہ" کہہ کر لے لیتی اور اپنی ٹانگوں میں سے بچّہ کو نکال کر تیسرے سے کہتی "بگیر بچہ" غرضکہ اسی طرح ساتوں سہاگنیں سات مرتبہ بچے کو روٹ کے حلقے اور اپنی ٹانگوں میں سے نکالتی تھیں۔ یہ رسم ترکی الاصل ہے لے

بقول مولوی سید احمد دہلوی "ہندوؤں کی طرح مسلمانوں میں بھی گیارہ دن سے لیکر تیرہ دن تک سوڑھ یعنی سوتک یا چھوت رہتی ہے۔ اس عرصہ تک زچہ ناپاک سمجھی جاتی ہے۔ اور اس کے پاس پرہیزی بچوں کو آنے جانے نہیں دیتے بلکہ بعض وہمی عورتیں پیٹ والیوں کو بھی اس جگہ سے بچاتی ہیں اور اتنے دنوں تک گھر بھی اور زچّہ بھی ناپاک یعنی بھرسٹ خیال کئے جاتے ہیں۔" ے۲

سر دان کرنے کی رسم زچّہ کو تارے دکھانے کی رسم کے بعد "سر دان کرنے کی رسم" ادا کی جاتی تھی۔ تمام عورتوں کا یہ عقیدہ تھا کہ اس بچّے کو جس کے ابھی دانت نہ نکلے ہوں، اگر کوئی اپنے سر سے اونچا اٹھالے تو اس کو سفید دست آنے لگتے ہیں اور اگر پہلے ہی ذیل عمل کر لیا جائے تو وہ بچہ اس بلا سے محفوظ رہتا ہے۔ اس عمل کو اس طرح سے کیا جاتا تھا کہ پلنگ یا چارپائی کی ادوان نکال ڈالتے تھے اور پھر دو عورتوں کو جن میں سے

لے رسوم دہلی۔ ص ۵۹-۶۰، نیز TRIBES AND CASTES, II, P. 773

ے۲ رسوم دہلی ص ۶۳

ایک ماں اور ایک بیٹی کا ہونا لازمی تھا، اس ٹوٹکے کے واسطے بلاتے تھے۔ ایک عورت اس پلنگ کے اوپر مائیں (پائینتی کی وہ موٹی رسی جس پر ادوان ڈالتے ہیں) کی طرف اور دوسری پائینتی کے نیچے بیٹھ جاتی تھی۔ اوپر والی عورت بچے کو ادوان کی خالی جگہ سے نکال کر نیچے والی عورت کو دیتی تھی۔ اور سات مرتبہ یہی فعل کرتی تھی۔ دہلی کے کچھ خاندانوں میں یہی رسم "شیردان" کے نام سے موسوم تھی [۱]

رسم دھمن سیالکوٹ اور گجرات (واقع پنجاب) کے مسلمان اس رسم کو ادا کرتے تھے۔ گجرات میں زچہ پانچویں یا ساتویں دن غسل کرتی تھی اور نیا لباس زیب تن کرتی تھی۔ روٹی اور حلوہ کنبے کے لوگوں میں تقسیم کیا جاتا تھا۔ یہ رسم "دھمن کرنا" کہلاتی تھی [۲]

بچے کا نام رکھنا ابوالفضل نے لکھا ہے کہ جب سوتک کے دن ختم ہو جاتے تھے تو دوسرے دن بچے کا نام رکھنے سے پہلے یہ دیکھتے تھے کہ زائچہ میں قمر کس برج اور منزل میں ہے۔ اور پھر جو حرف اس سے منسوب ہوتا، نام میں بھی وہی سرحرف رکھتے تھے۔ چار حرف سے زیادہ کا نام برا سمجھا جاتا تھا [۳]۔ بقول جعفر شریف بچے کا نام ولادت کے دن رکھا جاتا تھا یا جیسا کہ ملک کے زیادہ تر حصے میں دستور تھا، نام رکھنے کی رسم ساتویں دن ادا کی جاتی تھی [۴]

۱۔ رسوم دہلی۔ ص ۶۳ - ۶۴، نیز TRIBES AND CASTES, I, P, 774

۲۔ TRIBES AND CASTES, I, P. 775

یہی رسم ہندوؤں میں بھی تھی۔ ملاحظہ ہو "ایضاً"۔ ص ۷۷۵

۳۔ آئین اکبری (اردو ترجمہ) جلد دوم۔ ص ۲۹۰

۴۔ قانون اسلام (انگریزی) ص ۷، نیز ص ۷ - ۲۲، ۳۲، سائکلہ۔ ص ۳ ب

منوچی کا بیان ہے کہ اگر مغلیہ خاندان کے کسی شہزادہ کے ہاں اولاد نرینہ ہوتی تھی تو بچے کا نام اس کا دادا تجویز کرتا تھا۔ وہ اس دن اس کے لئے وظیفہ بھی مقرر کرتا تھا لیکن اپنے لڑکوں سے کم۔ وہ کم سے کم تین سو روپے سالانہ اس بچے کے لئے مقرر کرتا تھا[1] اس کے برخلاف اگر کسی امیر کے ہاں لڑکا پیدا ہوتا تھا تو وہ بادشاہ وقت سے اس کا نام رکھواتا تھا۔ مرزا مظہر کا نام "جان جان" اورنگ زیب نے تجویز کیا تھا مصحفی نے لکھا ہے:

"اسم شریفش مرزا جانِ جاں است۔ روزے وجہ تسمیۂ خود را پیش فقیر بیان کردہ اعنی اسم والد من مرزا جان بود و چوں در اواخر عمر عصر خلد مکان قدم بعالم وجود گذاشتم، وایں خبر بسمع بندگانِ اقدس رسید ارشاد شد کہ نام ایں پسر جان جاں باید گذاشت"[2]

عقیقہ[3] یا منڈن | ابوالفضل کا بیان ہے کہ جب بچہ ایک سال یا تین سال کا ہو جاتا تھا تو اس

---

[1] منوچی۔ جلد سوم۔ ص ۳۴۳۔ ۳۴۴

[2] عقدِ ثریا ص ۵۵ نیز معمولات مظہریہ ص ۲، مقامات مظہری ص ۱۴۔ ۱۵

[3] عقیقہ کے لغوی معنی مولود کے سر کے ان بالوں کے ہیں جو وہ پیٹ سے لے کر پیدا پیدا ہوتا ہے۔ اصطلاح میں ساتویں روز بچے کا نام رکھ کر اس کا منڈن کرنا۔ یہ اسلامی رسم ہے۔ عقیقے کی سنت پیغمبر آخر الزماں کے زمانے سے جاری ہوئی۔ انھوں نے اپنے نواسوں کا ساتویں روز عقیقہ کیا۔ اور قربانی کا گوشت تقسیم فرمایا بلکہ بعد از حصول رسالت اپنا بھی عقیقہ کیا۔ اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ عقیقہ کے لئے ساتواں دن ہی ضروری نہیں ہے۔

ملاحظہ ہو۔ گذشتہ لکھنؤ۔ ص ۲۴۶۔ رسوم دہلی۔ ۵۶۔

کے بال منڈوائے جاتے تھے۔ بعض لوگ پانچویں سال اور بعض ساتویں اور بعض آٹھویں سال بال ترشواتے تھے اور اس موقع پر جشن منایا جاتا تھا۔[1] اٹھارہویں اور انیسویں صدی میں یہ رسم چودھویں دن ادا کی جاتی تھی۔[2] اور بچے کے بالوں کے وزن کے برابر چاندی یا سونا غربا اور مساکین میں تقسیم کیا جاتا تھا۔[3]

چلّے | چلّے کے معنی چالیس روز کے ہیں۔ چونکہ زچہ چالیسویں دن بڑا چلّا نہاتی ہے اور اس سے پہلے بھی اسے تین مرتبہ نہلایا جاتا ہے اس وجہ سے بڑے چلّے کی مناسبت سے ہر ایک غسل نفاسی یعنی غسل زچگی کو چلّہ کہنے لگے۔ مختصر یہ کہ زچہ دسویں دن نہاتی تھی تو اسے دسواں، بیسویں دن نہاتی تو بیسواں اور مہینے کو نہاتی تو اسے مہینے کا یا چھوٹا چلّہ کہتے تھے۔ چالیس روز میں بڑا چلّہ نہایا جاتا تھا۔ اس روز زچہ اور بچہ دونوں نہا دھو کر معیاد زچگی سے فراغت پاتے تھے اور اسی روز زچہ اپنے میکے پاؤں پھیرنے جاتی تھی۔[4]

مرنڈوں کی رسم | چونکہ مرنڈے مٹھیاں بنا کر بنتے ہیں اور بچہ بھی اُن دنوں مٹھیاں بند کرنا شروع کر دیتا ہے لہٰذا اس نسبت سے اس رسم کا نام ہی مرنڈا رکھ دیا گیا۔ جب

---

[1] آئین اکبری (اردو ترجمہ) جلد دوم ص۔ ۲۹۰، مثنویات میر حسن دہلوی۔ ص۔ ۲۶

[2] OBSERVATIONS ETC. P. 214 نیز ملاحظہ ہو۔ قانون اسلام ص ۲۷-۲۹، رسوم دہلی ص ۵۶-۵۷

[3] مسائلہ ص ۳ ب۔ عبدالحلیم شرر نے لکھا ہے کہ سر منڈانے کے بعد بچہ کے سر میں صندل لگایا جاتا تھا۔ اعزا اور اقارب حسب حیثیت بچہ کو رونمائی دیتے تھے۔ اور گھر میں خوشی کا جلسہ ہوتا تھا اور اس قسم کی محفل مرتب ہوتی تھی جیسی کہ اور تقریبوں میں۔ گذشتہ لکھنؤ ص ۳۴۴ TRIBES AND CASTES 1, 768

[4] رسوم دہلی۔ ص ۶۰-۶۹، گذشتہ لکھنؤ ص ۳۴۵-۳۴۶، TRIBES AND CASTES 1, P, 772

بچہ پانچ یا چھ مہینے کا ہو جاتا تھا اور ہاتھوں کی مٹھیاں بند کرنے لگتا تھا تو نانی کے ہاں سے گیہوں کے یا مرمروں کے مرنڈے یا حسب حیثیت موتی چور کے لڈو اور خشخاش یا گیہوں کی گھنگھنیاں آتیں اور دولہن کے رشتہ داروں میں بانٹی جاتی تھیں ۔[1]

دانتوں کے نکلنے کی رسم جب بچے کے دانت نکلنے شروع ہوتے تو پھپھیاں کھوپرا چبا کر اس کے منھ میں پھونکتی تھیں اور اس کا انہیں نیگ دیا جاتا تھا۔ عورتوں کا خیال ہے کہ کھوپرا چبا کر بچے کے منھ میں ڈالنے سے دانت آسانی سے نکل آتے ہیں ۔[2] ہمارے زمانے میں دیہات کی عورتیں بچوں کے گلے میں مچھلی کے دانتوں کی بدھی ڈالتی ہیں تاکہ آسانی سے دانت نکل آئیں ۔[3]

برس گانٹھ یا سالگرہ ابوالفضل کا بیان ہے کہ ہندوؤں میں رسم تھی کہ تاریخ ولادت کا خیال رکھ کر ہر سال اس تاریخ کو ایک دعوت کی جاتی تھی اور ایک ڈوری میں ایک گرہ کا اضافہ کر دیتے تھے ۔[4] اٹھارہویں اور انیسویں صدی کے مسلمانوں کے ہر طبقے میں یہ رسم جاری وساری تھی۔ بادشاہوں اور امیروں کے ہاں جشن اور بڑی خوشیوں کا موقع ہوتا

---

[1] رسوم دہلی۔ ص ۶۹-۷۰ [2] ایضاً ص ۷۰

[4] آئین اکبری۔ (اردو ترجمہ) جلد دوم۔ ص ۲۹۰۔ اکبر بادشاہ کے عہد سے خاندان مغلیہ میں سالگرہ کی رسم اپنائی گئی تھی۔ اکبر اور اس کے شاہزادوں کی سالگرہ کا جشن منایا جاتا تھا اور اس موقع پر بادشاہ اور شاہزادوں کو تولا جاتا تھا۔ برائے تفصیل ملاحظہ ہو، آئین اکبری (اردو ترجمہ) جلد اول، آئین ۱۸، ص ۴۰۱

جہانگیر اور شاہ جہاں کے عہد میں یہ رسم جاری رہی۔ اورنگ زیب نے اس رسم کو بند کر دیا تھا مگر اس کے جانشینوں نے اس پر پھر سے عمل شروع کر دیا تھا۔ ملاحظہ ہو۔ منوچی۔ جلد دوم ص ۳۴۶ بزم آخر۔ ص ۲۷-۲۸

تھا اور بڑی دھوم دھام ہوتی تھی۔ ہر سال تاریخ ولادت کے دن ایک ڈوری میں عمر کے شمار کرنیکی غرض سے ایک گانٹھ بڑھادی جاتی تھی۔ اہلیہ میر حسن علی نے لکھا ہے:

"ہر خاندان میں ہر ایک لڑکے کی ہمیشہ سالگرہ منائی جاتی ہے۔ اس رسم کے ادا کرنے کا یہ طریقہ ہے کہ ماں اپنے پاس ایک ڈوری رکھتی ہے۔ ہر سال تاریخ ولادت کے دن اس میں ایک گانٹھ کا اضافہ کردیا جاتا ہے۔ لڑکیوں کی عمر کا شمار چاندی کے ایک تار میں گانٹھیں لگا کر یا گردنی میں ہر سال ایک چھلے کا اضافہ کرکے کرتے ہیں۔ مسلمانوں کے بچوں کی عمر شماری کا صرف یہی طریقہ ہے"[۱]

آنند رام مخلص نے سالگرہ کے عنوان سے اس رسم کی وضاحت ان الفاظ میں کی ہے:۔

"جشنی است کہ روز شروع سال تولد اغنیا می کنند۔ چہ قاعدہ مقرر است کہ ہر گاہ سالی از سنین عمر بسر منقضی می گردد پدر و مادرش یا ہر کہ در قبیلہ بزرگ باشد در رشتۂ طویل کہ از روز تولدش ترتیب می دہند، گرہ می زنند و آں روز جشن شادی می نمائید۔ بقدر حالت سایر الناس خود ایں گونہ بعمل می آرند و اغنیا بجائے گرہ گرہ از مروارید یا از ایں قسم جواہر دیگر در رشتہ می کشند و گرہ زدن با غنیا را سکھہ (گنا) باعث کوتاہی رشتہ می شود۔ قرین بمیمنت نمی دانند و ایں رسم بہندوستان عام است"[۵۲]

مختصر کہ بادشاہوں اور امیروں کے ہاں اس موقع پر بڑی خوشیاں منائی جاتی

---

۵۱ OBSERVATION ETC: P. 215

۵۲ مراۃ الاصطلاح ص ۱۲۸ الف نیز ملاحظہ ہو۔ سفرنامہ آنند رام مخلص ص ۸۱، رسالہ نوبادہ ۸۰ ص الف، مثنویات میر حسن دہلوی ص ۲۶، کلیات انشا ص ۲۴ منوچی جلد دوم ص ۳۴۶

تھیں۔ رقص و سرود کی محفلیں سجتی تھیں، آتش بازی چھوڑی جاتی تھی۔ بچے کو اس کی عمر کی مناسبت سے کھلونے دیئے جاتے تھے۔ دعوت طعام کا اہتمام ہوتا تھا اور اس موقع پر غریبوں کو نظر انداز نہیں کیا جاتا تھا[۱]۔ اس دن درباری شعراء قطعۂ مبارکباد سالگرہ لکھ کر حاضر ہوتے تھے اور انہیں انعام واکرام سے نوازا جاتا تھا[۲]۔

حالانکہ یہ بات مبالغہ سے خالی نہیں ہے۔ مگر تاریخ احمد شاہی کے مصنف نے لکھا ہے کہ قدسیہ بیگم (والدہ احمد شاہ بادشاہ بن محمد شاہ) نے اپنی ایک سالگرہ کے موقع پر دو کروڑ روپے صرف کئے تھے — وہ آگے لکھتا ہے:

"آنچناں مجلس عیش منعقد شد کہ در شادی سالگرہ بادشاہان ایں وقت نمی شود"[۳]

شاہ عالم ثانی نے نادر شاہی میں اپنے لڑکے اکبر شاہ کی سالگرہ کے جشن کا کئی جگہ ذکر کیا ہے:

شبھ دن، شبھ مہورت، آج بھئے گھر اب سنوارے کے
دیو مبارک سب مل آج برس گانٹھ بھئی اکبر شاہ پیارے کے[۴]

پالنا | عام طور پر بچے کو قریب سال ڈیڑھ سال کی عمر تک پالنے پر ہی سلایا جاتا تھا۔ یہ پالنا، چھوچھک کے ساتھ اس کی ننہال سے آتا تھا۔

بیگم جان کے پتر بھیو، سن مود سے گود کھلاوت نانا
لوری دے چوم جھلاوت پالنا نانی جیہ بڑوئی سکھ مانا[۵]

---

[۱] OBSERVATION ETC. 11, P. 11 [۲] کلیات سودا جلد دوم ص ۶۰۵ [۳] تاریخ احمد شاہی ص ۷، اب ۸، الف [۴] نادرات شاہی ص ۱۰۵، ۱۱۰ [۵] ایضاً ص ۹۵، ۱۱۴، کلیات سودا ج ۲ - ص ۳۲۲

دودھ بڑھانا مختلف حالات کے پیش نظر بچے کا دودھ بڑھانے کا وقت متعین نہ تھا ضرورت اور وقت کے تقاضے کے مطابق بچے کا دودھ بڑھایا جاتا تھا[الف] آج کل بھی عام طور پر بچے کو اس وقت تک ماں کا دودھ پلایا جاتا ہے جب تک اس کی ماں دوبارہ حاملہ نہیں ہو جاتی اور اس کے بعد فوراً ہی دودھ چھڑا دیا جاتا ہے۔ میر حسن دہلوی کے بیان سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اگر ایک عورت کے ایک مرتبہ بچہ ہو جائے اور پھر وہ کئی سالوں تک حاملہ نہ ہو تو ایسی صورت میں جب بچے کی عمر تین یا چار سال کی ہو جاتی تھی تو ماں کا دودھ چھڑا دیا جاتا تھا[۱]

وہ گل جب کہ چوتھے برس میں لگا بڑھایا گیا دودھ اس ماہ کا[۲]

اس موقع کی رسموں کا ذکر کرتے ہوئے سید احمد دہلوی لکھتے ہیں:

"اس میں کھجوریں تلتے ہیں۔ ننھیال اور ددھیال کے لوگ جمع ہوتے ہیں۔ ایک غوری میں کھجوریں بھر کر بچے کے آگے رکھتے ہیں تاکہ وہ اس میں سے اٹھالے۔ اگر بچے

الف ۔ عام طور پر بڑے گھرانوں کی عورتیں بچے کو اپنا دودھ نہیں پلاتی تھیں بلکہ بکری کا دودھ پلایا جاتا تھا یا ایسی دایہ ملازم رکھی جاتی تھی جو دودھ پلا سکے۔ اس زمانہ میں یہ عورت کھانے پینے کے معاملات میں بڑی پابندی سے کام لیتی تھی۔ برائے تفصیل ملاحظہ ہو: OBSERVATIONS ETC. P.P. 211-12.

۱ ۔ مثنویات میر حسن دہلوی ص ۷۲۔ اس موقع پر ولادت اور شادی بیاہ کی طرح خوشیاں منائی جاتی تھیں۔

ہوئی تھی جو کچھ پہلے شادی کی دھوم اسی طرح سے پھر ہوا واں ہجوم
طوائف وہی اور وہی راگ و رنگ ہوئی بلکہ دونی خوشی کی ترنگ

۲ ۔ ایضاً ص ۲۷

نے ایک کھجور اٹھائی تو سب خوش ہو گئے اور کہا بس ہمارا ننھا صرف ایک دن ضد کرے گا اور جو دو چار کھجوریں اٹھائیں تو کہا کہ یہ تو بڑا ہی ضدی ہو گا۔ کم سے کم چار دن تو ضرور مچلے گا۔ [۱]

رسم ختنہ[الف] | مسلمانوں کی یہ ایک شرعی رسم ہے[۲] مگر ہندوستانی مسلمانوں نے اس موقع کے لئے بھی دوسری رسمیں اپنالی تھیں۔ مثلاً جس بچے کا ختنہ ہوتا تھا۔ اُسے پہلے شادی میں مائیوں کی طرح زرد کپڑے پہناتے، گھوڑی چڑھاتے اور اسے فرضی دولہا بناتے تھے۔ تراشی ہوئی کھال ایک کپڑے کی دھجی رکھ کر بچے کے بائیں پاؤں میں باندھ دیتے تھے تاکہ کسی کا پرچھاواں نہ پڑے اور کچھ زمانے پہلے تو ساتھ ہی مور کا پر بھی باندھ دیا کرتے تھے۔ مگر انیسویں صدی کے اواخر میں یہ رسم شرفاء میں تو باقی نہیں رہی تھی۔ مگر نچلے طبقے کے مسلمانوں میں باقی رہ گئی تھی۔ جب بچے کا زخم اچھا ہو جاتا تو پاؤں سے کھال کھول پھینک دیتے تھے اور بعد ازیں گھوڑی چڑھانے کی رسم ادا ہوتی تھی۔ [۳]

---

[۱] رسوم دہلی ص ۷۱۔ نیز ملاحظہ ہو۔ گذشتہ لکھنؤ۔ ص ۳۴۷

[۲] رسوم دہلی۔ ص ۷۱-۷۲ (فٹ نوٹ ۱)

[۳] رسوم دہلی۔ ص ۷۲-۷۳

[الف] ختنہ کس عمر میں ہوتا تھا اس کا ذکر ہمیں تاریخی کتب میں نہیں ملتا۔ الہلیہ میر حسن علی نے سات سال کی عمر بتائی ہے OBSERVATIONS, P. 215

اور سید احمد دہلوی نے دس یا بارہ سال کی عمر لکھی ہے۔ رسوم دہلی۔ ص ۷۲، نیز ملاحظہ ہو گذشتہ لکھنؤ۔ ص ۳۴۹

التقریظ والانتقاد

تفسیر ماجدی جلد اول[1]

(سعید احمد اکبر آبادی)

قرآن مجید کی تفسیریں مختلف زبانوں میں بڑی کثرت سے لکھی گئی ہیں اور جب تک دنیا میں اسلام باقی ہے برابر لکھی جاتی رہیں گی۔ لیکن کسی بھی تفسیر کی نسبت یہ دعویٰ نہیں کیا جا سکتا کہ اس نے کلام الٰہی کا حق ادا کر دیا ہے اور وہ اس موضوع پر حرف آخر ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن کا متکلم اللہ تعالیٰ ہے اور مخاطب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! اور ہر متکلم اور مخاطب کے درمیان ایک ایسا معنوی رشتہ اور رابطہ ہوتا ہے جس کی وجہ سے مخاطب کلام کا مطلب جس طرح سمجھ سکتا ہے دوسرا نہیں سمجھ سکتا۔

اس بنا پر جن حضرات نے قرآن مجید کو اپنے فکر و تدبر کا موضوع بنایا اور اس کی تفسیر لکھی ہے اپنے مخصوص ذوق علمی استعداد اور اپنے مسلک و مشرب کے مطابق ہی لکھی ہے چنانچہ ابن جریر محدث تھے تو ان کی تفسیر کا دار و مدار احادیث پر ہی ہے۔ امام فخر الدین

---

[1] از مولانا عبد الماجد صاحب دریا بادی مدیر صدق جدید لکھنؤ تقطیع کلاں ضخامت ۶۹۰ صفحات کتابت و طباعت بہتر مشتمولہ بر تفسیر سورۂ فاتحہ۔ بقرہ، وآل عمران قیمت مجلد ۱۸/- پتہ: صدق جدید بک ایجنسی کچہری روڈ۔ لکھنؤ۔ پاکستان میں: میسرز فیروز سنز۔ بندر روڈ کراچی۔ ۶۰ مال روڈ۔ لاہور۔ مکتبہ برہان اردو بازار دہلی ۶۔

رازی منطق، فلسفہ اور علم کلام کے امام تھے۔ اس لئے ان کی تفسیر کا نمایاں وصف بھی فلسفیانہ اور کلامی مباحث ہیں۔ شیخ محی الدین بن عربی اور مہائمی بحر طریقت و تصوف کے شناور تھے تو ان کی تفسیر کا بھی یہی انداز ہے جار اللہ زمخشری بلند پایہ ادیب اور علم کلام کے ماہر تھے تو ان کی یہ خصوصیت تفسیر میں جا بجا نظر آتی ہے۔ محمود آلوسی فن بلاغت کے امام تھے۔ ان کی تفسیر میں جا بجا یہی مباحث پھیلے ہوئے ہیں جوہر طنطاوی سائنس کا ذوق رکھتے تھے۔ انکی تفسیر اسی قسم کی بحثوں سے پر ہے۔ غرض کہ جو مفسر جس ذوق رجحان اور استعداد و مسلک کا ہوا اُس کی تفسیر آئینہ دار بن گئی۔ جو اہل فن تھے انھوں نے بہر حال تفسیر بالرائے کو دخل نہیں دیا۔ لیکن جن میں زیغ تھا وہ اپنے ذوق کی تسکین میں کہیں سے کہیں نکل گئے۔ اہل حق نے جو کچھ لکھا اس سے اگرچہ قرآن کا پورا حق ادا نہیں ہوا اور نہ ہو سکتا تھا تاہم ایک خاص دائرہ کے اندر جزوی فائدہ ضرور ہوا اور قرآن کو سمجھنے میں اس سے مدد لی۔ زیر تبصرہ تفسیر بھی اسی زنجیر طلائی کی ایک کڑی ہے۔ مولانا عبدالماجد صاحب دریابادی نے اسکی ترتیب و تالیف میں جو محنت شاقہ کمال صبر و استقلال کے ساتھ برداشت کی ہے اس کا اندازہ تفسیر کو دیکھ کر ہی ہو سکتا ہے۔ اس کی ترتیب یہ ہے کہ پہلے ایک آیت کا ترجمہ کرتے ہیں اور اس کے بعد نمبر وار پہلے الفاظ کی تحقیق مشہور کتب لغت قرآنیہ کی روشنی میں اسی طرح کہ جو کچھ عربی میں ہے پہلے اس کا خلاصہ اردو میں لکھ دیا اور پھر اس کی تائید میں عربی عبارتیں نقل کر دیں۔ اگر کسی لفظ یا کسی ترکیب کے معنی کئی ہیں تو ان سب کو نقل کرنے کے بعد فاضل مفسر کے نزدیک جو معنی صحیح ہیں اس کو بیان کریں گے اور اس کی شہادت بھی پیش کریں گے۔ اس کے بعد فصاحت و بلاغت کا کوئی بلیغ نکتہ، آیت کا سبب نزول، کوئی فقہی حکم، کسی قسم کا کوئی کلامی مسئلہ اور اسی نوع کی بعض دوسری چیزیں جو آیت سے متعلق ہیں ان سے بھی جستہ جستہ حسب موقع و ضرورت تعرض کرتے جاتے ہیں۔ عبارت بہت منضبط ہوتی ہے۔ نہ ایجاز مخل ہے۔ اور نہ اطناب مُمل۔ جہاں کہیں بعض اکابر سے اختلاف کیا ہے اس کی جلالت علم کا پورا احترام

ملحوظ رکھا ہے اور جہاں کسی سے اختلاف کیا ہے زبان وہاں بھی بے قابو نہیں ہونے پائی ہے۔ زبان و بیان کی شگفتگی کے لئے مولانا کا نام سب سے بڑی ضمانت ہے۔ یہ تو خیر سب کچھ ہے ہی، لیکن اس تفسیر کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں جا بجا قصص میں خصوصاً اور احکام و مسائل میں عموماً کتب قدیمہ یعنی عہد جدید و عہد قدیم سے اور مغربی مصنفین کی کتابوں سے عبارتیں نقل کی ہیں اور ان کے مکمل حوالے دیئے ہیں۔ پھر جہاں کہیں تاریخی یا جغرافیائی کوئی بحث پیدا ہو گئی ہے اس پر خوب داد تحقیق دی ہے۔ اس تفسیر کی یہ خصوصیت نہایت اہم۔ بہت مفید اور بڑی بصیرت افروز ہے اور اسی نے اس تفسیر کو عام تفاسیر سے بہت ممتاز کر دیا ہے۔ مولانا نے قرآن کے فہم اور اس میں تدبر و تفکر کا فیض جو کچھ پایا ہے وہ حضرت مولانا تھانوی رحمتہ اللہ علیہ سے پایا ہے۔ اسی لئے اختلافی مسائل میں مولانا کے مسلک کے بارے میں تو کم از کم ہمیں کوئی شک و شبہہ ہو ہی نہیں سکتا۔ اور اس لئے اس پر بے تکلف اعتماد کیا جا سکتا ہے۔

ترجمہ کا معاملہ تفسیر سے بھی زیادہ اور بہت زیادہ مشکل ہے۔ جیسا کہ فاضل مولف نے خود کتاب کے افتتاحیہ میں تفصیل اور عالمانہ دقیقہ سنجی کے ساتھ بیان کیا ہے۔ لیکن اس مرحلہ میں بھی موصوف بہت محتاط اور لئے دیئے رہے ہیں۔ یہاں یہ کہنا شاید بے محل نہ ہو کہ جہاں تک قرآن مجید کے اردو ترجمہ کا تعلق ہے ہمیں اس اعتراف میں کوئی تردد نہیں ہے کہ مولوی نذیر احمد صاحب دہلوی کا ترجمہ اپنا جواب نہیں رکھتا اور شائد آئندہ بھی اس کا جواب پیدا نہ ہو سکے گا۔ اس ترجمہ کی بلاغت اور اس کا حسن وہی لوگ صحیح معنوں میں معلوم کر سکتے ہیں جو عربی اور اردو دونوں زبانوں کا طبعی اور فطری ذوق اور ان کے ادب کا وسیع مطالعہ رکھتے ہوں۔ ہم نے اس کا ذکر اس جگہ اس لئے کیا کہ اگر مولانا دریا بادی کسی اور اردو ترجمہ کے بجائے اس ترجمہ کو اپنے لئے نمونہ بناتے تو زیادہ بہتر ہوتا۔ مثلاً سورۂ البقرہ کے شروع میں ہی ہے: وبالآخرۃ ھُم یوقنون۝

مولانا دریا بادی اس کا ترجمہ کرتے ہیں: "اور یقین تو بس آخرت پر ہی رکھتے ہیں"۔ ہمارے نزدیک یہ ترجمہ اشتباہ انگیز ہے۔ عربی میں تقدیم ماحقہ التاخیر تاکید اور حصر و قصر کا فائدہ ضرور دیتا ہے۔ لیکن اول تو ضروری نہیں کہ دونوں جمع ہوں۔ محض تاکید کے معنی پیدا کرنے کے لئے بھی بعض اوقات ایسا کر دیا جاتا ہے۔ پھر اگر قصر ہو بھی تو اس کی دو قسمیں ہیں (۱) قصر صفت علی الموصوف اور (۲) قصر موصوف علی الصفۃ مولانا کے ترجمہ سے یہ اشتباہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ لوگ بس آخرت پر ہی ایمان رکھتے ہیں اور کسی پر نہیں۔ حالانکہ اللہ اور نبوت پر ایمان اس پر بھی مقدم ہے۔ اب مولوی نذیر احمد صاحب کا ترجمہ ملاحظہ فرمایئے:

"اور وہ آخرت کا بھی یقین رکھتے ہیں" مولوی صاحب نے لفظ "بھی" سے اس مفہوم کو ادا کرنے کا کام لیا ہے جو تقدیم مسئلہ اور ضمیر فاعل کے ابراز سے پیدا ہو گیا ہے۔ اور کوئی اشتباہ بھی پیدا نہیں ہوتا۔ بعض کلامی مسائل میں مولانا نے اپنا جو رجحان ظاہر کیا ہے ہمیں ذاتی طور پر اس سے بھی اختلاف ہے۔ لیکن ہم یہاں اُس کا ذکر اس لئے نہیں کرتے کہ مولانا نے عام مفسرین کی ہمنوائی کی ہے اور ہماری جو رائے ہے وہ خود ہماری اپنی ذاتی تحقیق پر مبنی ہے۔ بہر حال اس میں کوئی شبہ نہیں کہ تفسیر ماجدی اس دور میں اسلام کی اور قرآن کی بہت عظیم الشان خدمت ہے۔ اللہ تعالیٰ فاضل مؤلف کو اس کا اجر جمیل عطا فرمائے اور اس خدمت کو سرمایۂ آخرت بنائے۔ (آمین)

مناجات بدرگاہ سرورِ کائنات ﷺ

از: جناب ٹھاکر بواسنگھ صاحب اثیم

ٹھاکر صاحب جو الہ آباد سے قریب ایک موضع کے رئیس ہیں ان کی عمر ستر بہتر برس کی ہوگی۔ انکو شروع جوانی سے شاعری کا ذوق ہے لیکن اکثر و بیشتر نعت ہی لکھتے ہیں۔ کم و بیش دو برس کی بات ہے فتحپور میں موصوف سے ملاقات ہوئی اور دیر تک وہ اپنا نعتیہ کلام جذب و وجد کی کیفیت کیساتھ سناتے رہے مجھے اس موقع پر یہ دیکھ کر تعجب ہوا کہ ٹھاکر صاحب پیرانہ سالی کے باوجود عینک کے بغیر اپنی بیاض کھولے اشعار رواں دواں پڑھ رہے تھے۔ مجھ سے صبر نہ ہوا پوچھ بیٹھا۔ ٹھاکر صاحب آپ چشمہ نہیں لگاتے؟ بولے، اس کا قصہ عجیب ہے۔ پندرہ بیس برس پہلے کی بات ہے میں نے محسوس کیا کہ میری نگاہ کمزور ہو رہی ہے۔ یہاں تک کہ میں لکھنے پڑھنے سے معذور ہو گیا۔ دوا دارو کی مگر فائدہ نہ ہوا۔ اسی زمانہ میں میرے ایک مسلمان دوست حج کرنے جا رہے تھے۔ میں نے بارگاہِ نبوی میں ایک مناجات لکھ کر ان کے حوالے کی اور درخواست کی کہ وہ انکی طرف سے روضۂ اقدس پر پڑھ دیں۔ اس دوست نے ایسا ہی کیا اور ابھی یہ حج کر کے لوٹے بھی نہ تھے کہ میری آنکھوں میں بصارت آنی شروع ہوگئی اور رفتہ رفتہ بالکل پہلی سی حالت ہوگئی۔ وہ دن ہے اور آج کا دن کہ میں سب نوشت و خواند چشمہ کے بغیر ہی کرتا ہوں۔ میں نے اس مناجات کی نقل ٹھاکر صاحب سے لے لی تھی۔ جسے اب قارئینِ برہان کی نذر کرتا ہوں

(ایڈیٹر)

پھیکا ہے نورِ خور رخِ انور کے سامنے
ہے ہیچ مشک زلفِ معنبر کے سامنے

خجلت سے آب آب ہیں نسرین و یاسمین
کیا منہ دکھائیں آپ کے گلِ تر کے سامنے

ہے رنگِ معصیت سے سیہ دل کا آئینہ
کیا اس کو لے کے جاؤں سکندر کے سامنے

قسمت کا لکھا مٹ نہیں سکتا کسی طرح
تدبیر کیا کرے گی مقدر کے سامنے

دامن تہی ہے مایۂ طاعت سے سربسر
کیا لے کے جاؤں ساقیِ کوثر کے سامنے

چشمِ کرم ہو آنکھ میں آجائے روشنی
کہنا صبا یہ جا کے پیمبر کے سامنے

شیشہ نہ ہو نہ سنگ ہو چشمہ ہو نور کا
اس کو لگا کے جاؤں میں سرور کے سامنے

جس در سے آج تک کوئی لوٹا نہ خالی ہاتھ
دستِ طلب دراز ہے اس در کے سامنے

حاجت ہے کیا بیان کی، ہے سربسر عیاں
ذرہ کا حال مہرِ منور کے سامنے

رضوان تجھے جو ناز ہے جنت پہ اس قدر
کیا چیز ہے وہ روضۂ اطہر کے سامنے

سر پر ہو ان کا دستِ شفاعت انیمؔ کے
جس دم کھڑا ہو داورِ محشر کے سامنے

ان کا ایک شعر اور سن لیجئے جو مجھے اتفاق سے یاد رہ گیا ہے (ایڈیٹر)

طیبہ کے خار کتنے مسافر نواز ہیں
نوکِ مژہ پہ لیتے ہیں پا دلفگار کے

غزل

از جناب سعادت نظیر

خدا جانے، یہ کون سا مرحلہ ہے
کہ ہر گام پر دل میں اک ولولہ ہے

وفاؤں کو بدنام ہونے نہ دیں گے
اب اہلِ وفا کا یہی فیصلہ ہے

مسلسل محبت کی ناکامیوں سے
بلند اور بھی کچھ مرا حوصلہ ہے

وہی ہے بہاروں کی اصلی حقیقت
چمن میں جو دیوانے کا مشغلہ ہے

تمہیں میری محفل میں آنا پڑے گا —!
مرے عشق کا یہ اٹل فیصلہ ہے

نہیں ہے تمنا کی منزل ہی کوئی
جدھر دیکھئے، اک نیا مرحلہ ہے

شبِ غم سے گھبرانے والے سعادت
سحر آفریں دل کا ہر ولولہ ہے

تبصرے

رسالوں کے خاص نمبر[1]

اردوئے معلیٰ قدیم اردو نمبر: مرتبہ پروفیسر خواجہ احمد فاروقی تقطیع متوسط ضخامت، ۳۳۰ صفحات۔ کتابت، وطباعت اعلیٰ قیمت پانچ روپیہ۔ پتہ شعبہ اردو دہلی یونیورسٹی۔ دہلی۔

اردوئے معلیٰ دہلی یونیورسٹی کے شعبۂ اردو کا وہ بلند پایہ سہ ماہی مجلہ ہے جس کے دم قدم سے اسی طرح کے لب دوتین اور مجلات کی طرح ہندوستان میں اردو زبان وادب سے متعلق تحقیق وتلاش کی شمع روشن اور اس کا وقار قائم ہے اس کا ہر نمبر کسی نہ کسی ایک موضوع پر ایک وقیع تحقیقی کتاب کا حکم رکھتا ہے یہ نمبر قدیم اردو کے لئے مخصوص ہے۔ اس میں گوپی چند نارنگ اور خلیق انجم نے کربل کتھا کی زبان کا جائزہ لسانیاتی نقطۂ نظر سے بڑی دیدہ وری سے لیا ہے (لیکن افسوس انھوں نے یہ نہیں بتایا کہ کربل کتھا کا کون سا ایڈیشن ان کے پیش نظر رہا ہے) روس کے دو فاضل مقالہ نگار بھی اس بزم میں شریک ہیں۔ ایک نے اردو اور ازبک زبان کے مشترکہ الفاظ پر اور دوسرے نے جو ایک خاتون ہیں، زمانۂ حال کے اردو صیغوں پر داد تحقیق دی ہے انکے علاوہ دو صاحبوں نے علی الترتیب شاکر ناجی کے دیوان اور محمد امان نثار کے کلام سے متعارف کرایا ہے۔ شروع میں عتیق احمد صدیقی کا مضمون "زبان کیا ہے" وہ بھی ایک خاصہ کی چیز ہے۔ راجہ شیو پرشاد نے ۱۸۶۳ء میں بنارس

---

[1] گذشتہ ماہ بھی تبصرے لکھ کر دفتر کو بھیج دیئے گئے تھے لیکن وہاں وقت کے وقت حیرت انگیز طریقہ پر گم ہو گئے اس لئے فروری کا پرچہ بغیر تبصرہ کے شائع ہوا جس کا افسوس ہے۔

انسٹی ٹیوٹ کے ایک جلسہ میں خطبۂ صدارت پڑھا تھا وہ بھی اس میں شامل کردیا گیا ہے۔ یہ اس نمبر کا حصہ اول تھا حصہ دوم ان ادبی فتوحات کے لئے مخصوص ہے جو خواجہ صاحب بیرونی ممالک کے سفر میں حاصل کرتے رہتے ہیں۔ ان میں سے بعض چیزیں نادر بھی ہیں اور بعض بہت دلچسپ۔ غرض کہ سابقہ نمبروں کیطرح یہ نمبر بھی بہت قابل قدر اور اہم ہے۔ اردو زبان کے کسی گوشہ پر بھی تحقیق کے لئے اس کا مطالعہ ناگزیر ہے۔

سہ ماہی "صبح" کا جواہر لال نہرو نمبر مرتبہ عبداللطیف صاحب اعظمی تقطیع متوسط ضخامت ۲۰۱ صفحات کتابت وطباعت بہتر قیمت ۵/ پتہ جنرل سکریٹری انجمن ترقی اردو علی منزل کوچہ پنڈت دہلی ۶

صبح انجمن ترقی اردو دہلی کا سہ ماہی میگزین ہے جو اپنے سنجیدہ اور مفید ادبی مضامین کے باعث اپنی ایک مستقل حیثیت رکھتا ہے۔ چونکہ پنڈت جی اردو زبان کے بڑے حامی اور اس زبان کا جو کلچر ہے اس کے حامل تھے اس لئے یہ خاص نمبر ان کی یادگار میں نکالا گیا ہے۔ اور اس کی ترتیب اس خوش سلیقگی اور عمدگی کے ساتھ کی گئی ہے کہ اس کے مضامین پڑھنے کے بعد پنڈت جی کی شخصیت، ان کی گھریلو اور پبلک لائف، انکے علمی اور ادبی کمالات، ان کا سیاسی فکر و تدبر اور علمی و اخلاقی کمالات ان سب چیزوں کی تصویریں اس طرح اجاگر ہوجاتی ہیں کہ خود پنڈت جی نظر کے سامنے چلتے پھرتے دکھائی دینے لگتے ہیں۔ لکھنے والوں میں اکثر وبیشتر وہ حضرات ہیں جنہوں نے علم وفن کی دنیا میں نامور ہونیکے ساتھ ساتھ پنڈت جی کا بہت قریب سے مطالعہ کیا تھا اور ان کی شخصیت سے غیر معمولی طور پر متاثر ہوئے تھے اس بنا پر ان تحریروں میں اعتماد بھی ہے اور خلوص بھی۔ معلومات بھی ہیں اور پنڈت جی کے لئے محبت اور عقیدت بھی، مقالہ نگاروں میں ملکی اور غیر ملکی دونوں قسم کے حضرات شامل ہیں۔ لیکن لب ولہجہ سب کا ایک ہی ہے حصہ نظم کا حال بھی یہی ہے اور وہ معیاری ہے۔ آخر میں پنڈت جی کے بعض خطوط زبان اور رسم خط کے بارے میں انکے خیالات، اور پھر پنڈت جی کے حالات زندگی کی جھلکیاں اور ان کی تصانیف اور نہرو نمبروں کے اشاریہ، یہ سب وہ چیزیں ہیں جن کی افادیت مستقل ہے اور جن سے پنڈت جی کی زندگی اور ان کے کارناموں کا کوئی طالب علم مستغنی نہیں ہوسکتا۔

ماہنامہ مریخ پٹنہ کا پرویز شاہدی نمبر مرتبہ جناب عبدالمغنی صاحب تقطیع کلاں ضخامت ۲۰۰

صفحات کتابت وطباعت بہتر قیمت ۳/۰ پتہ ا لال باغ۔ پٹنہ ۶۔

پرویز شاہدی اردو زبان کے نامور بلند پایہ شاعر تھے۔ گذشتہ سال مئی میں دنیا سے چل بسے یہ نمبر ان کی یاد میں مرتب کیا گیا ہے۔ اس میں مرحوم کی بیگم اور بعض دوستوں نے تو مختصر مضامین لکھ کر گویا مرحوم کی قبر پر پھول چڑھائے اور انکی دوستی کا حق ادا کیا ہے۔ البتہ اختر اورینوی عبدالمغنی عباس علی خاں بیخود۔ مظہر امام۔ حرمت الاکرام اور سالک لکھنوی نے پرویز شاہدی کی شخصیت اور ان کے فن پر مختلف زاویہ ہائے نظر سے روشنی ڈالی ہے۔ رضا کاظمی مظہری نے اپنی طویل رفاقت اور دوستی کی داستان سنائی ہے جس سے بہت سی کام کی باتیں معلوم ہوتی ہیں۔ ابراہیم ہوش کا مضمون بھی طویل ہے لیکن افسوس ہے انھوں نے بعض غیر ذمہ دارانہ باتیں ایسی لکھ دی ہیں جن کو پڑھ کر ہماری طرح مرحوم کے ہر مخلص دوست کو صدمہ ہوگا۔ شعر و ادب کی کسی نامور شخصیت سے متعلق اگر وہ سچ بھی ہوں اس قسم کی باتوں کا چرچا کرنا نہ شخصیت نگاری کا کوئی فریضہ ہے اور نہ حسن ذوق و ادب کا مطالبہ۔ حصہ نظم بھی خوب ہے۔ جمیل مظہری کا مرثیہ دل و جگر کے ٹکڑے ہیں جو بیساختہ منھ سے گر کر صفحۂ قرطاس پر پھیل گئے ہیں۔ آخر میں پرویز کے بعض خطوط اور ان کے کلام کا انتخاب بھی شریک اشاعت ہے۔ غرض کہ مجموعی حیثیت سے یہ نمبر ایک ادبی دستاویز ہے اور اسلئے لائق مطالعہ

امجد نمبر: مرتبہ قاضی محمد عبدالوافی تقطیع کلاں ضخامت ۱۰۰ صفحات کتابت وطباعت بہتر۔

امجد علی صاحب غزنوی ضلع اعظم گڑھ کے ایک نامور ایڈوکیٹ مشہور قومی کارکن اور ساتھ ہی شعر و سخن کا پاکیزہ اور سنجیدہ ذوق رکھتے ہیں۔ موصوف نے اپنے وطن محمد پور ضلع اعظم گڈھ میں ایک نیشنل اسکول قائم کیا تھا۔ جو ترقی کر کے ہائر سکنڈری اسکول ہو گیا ہے اور بڑی کامیابی سے چل رہا ہے۔ زیر تبصرہ اسی اسکول کے میگزین کا خاص نمبر ہے جو اپنے بانی کو خراج عقیدت پیش کرنے کی غرض سے شائع کیا گیا ہے چنانچہ اس میں صدر جمہوریہ اور بعض دوسرے حضرات کے پیغامات کے بعد متعدد ارباب قلم کے مضامین امجد صاحب کی شاعری اور اسکے مختلف پہلوؤں پر ہیں اور آخر میں ۴۳ صفحات میں موصوف کے کلام کا انتخاب ہے۔ اس انتخاب سے جو غزلوں، نظموں اور ایک مرثیہ پر مشتمل ہے اندازہ ہوتا ہے کہ امجد صاحب کہنہ مشق اور پختہ کلام شاعر ہیں۔ انکے تغزل میں بھی مجاہدانہ عزم۔ عالی حوصلگی اور انقلاب آفرینی کے جذبات پائے جاتے ہیں فنی شعور سوز نہاں اور انسان دوستی ہر جگہ نمایاں ہے۔ اس حیثیت سے یہ نمبر ارباب ذوق کیلئے لائق مطالعہ اور مرتبین نمبر کی کوشش قابل داد ہے۔

Registerd No. D. 183 MARCH 1969

سالانہ قیمت دس روپے

فی پرچہ ایک روپیہ

طابع مولوی محمد ظفر احمد پرنٹر و پبلشر نے الجمعیۃ پریس دہلی میں طبع کرا کر دفتر برہان دہلی سے شائع کیا۔

ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی و دینی ماہنامہ

برہان

مرتب

سعید احمد اکبرآبادی

برہان

شمارہ ۴	محرم ۱۳۸۸ھ مطابق اپریل ۱۹۶۹ء	جلد ۶۲

فہرست مضامین

نظرات

ابھی ہمارے قریبی ہمسایہ ملک پاکستان میں صدر ایوب کی علیحدگی اور مارشل لا کے نفاذ کی صورت میں جو عظیم انقلاب رونما ہوا ہے وہ سخت حیرت انگیز بھی ہے اور عبرتناک وسبق آموز بھی۔ حیرت انگیز اس لئے کہ صدر ایوب کے بڑے سے بڑے مخالف کو بھی اس سے انکار کی جرات نہیں ہوسکتی کہ انھوں نے ملک کی عنان حکومت اس وقت سنبھالی جبکہ ملک حد درجہ پراگندگی اور انتشار کا شکار تھا اور اس کی بقا اور سالمیت صبح شام کی مہمان نظر آتی تھی۔ صدر ایوب نے آتے ہی کایا پلٹ کر دی۔ ملک کو استحکام بخشا۔ اقتصادی خوش حالی پیدا ہوئی اور سیاسی اعتبار سے بین الاقوامی دنیا میں اس کا ایک مرتبہ ومقام ہو گیا۔ اس بنا پر اب سے چار مہینہ قبل کوئی شخص اس کا تصور بھی نہیں کر سکتا تھا کہ پاکستان میں اچانک صدر ایوب کے خلاف جذبات واحساسات کا ایک طوفان اٹڈے گا۔ اور اس شدت وقوت کے ساتھ کہ حکومت وقت کی شہرت وعزت اور وقار وتمکنت ان سب کو خس وخاشاک کی طرح بہا کرلے جائے گا اور ملک درو بست کے اعتبار سے پھر اسی نقطہ پر جا پہنچے گا جہاں سے دس برس پہلے (۵۸ء میں) اس نے سفر شروع کیا تھا۔

اور عبرت انگیز وسبق آموز اس لئے ہے کہ طلبا۔ مزدوروں اور سرکاری ملازمین کی ہڑتال اور مظاہروں اور فسادات کے باعث جو صورت حال پاکستان میں پیدا ہوئی وہی صورت حال کم وبیش اختلاف کے ساتھ گذشتہ سال ہندوستان میں بھی پیدا ہوئی تھی اور ملک کے امن وامان۔ تعلیم اور اقتصادیات پر اس کے اثرات وہی پڑے تھے جو پاکستان میں ظہور پذیر ہوئے لیکن یہاں نہ کوئی انقلاب آیا اور نہ حکومت ختم ہوئی اور جلد یا بدیر حالات معمول پر آگئے۔ لیکن پاکستان میں ایسا ممکن نہ ہوسکا حالانکہ وہاں گورنمنٹ نے مخالفین کے تقریباً سبھی اہم مطالبات تسلیم کر لئے تھے اور ان کا اعلان بھی کر دیا گیا تھا۔ اس فرق کی اصل اور بنیادی وجہ یہ ہے کہ ہندوستان میں عوام کو حکومت سے خواہ کیسی ہی شکایات ہوں بہرحال

عوام تحت الشعور میں اس بات کا یقین رکھتے ہیں کہ یہ حکومت انہیں کی ہے ان کے ووٹوں سے بنی ہے اور ان کے ہاتھ میں ووٹ کی طاقت اتنی عظیم الشان ہے کہ جب اور جس کو چاہیں بنا اور بگاڑ سکتے ہیں۔ علاوہ ازیں ہر شخص کو اپنی جگہ یقین ہے کہ اس کو ہر قسم کی آزادی حاصل ہے۔ وہ حکومت پر کھلے بندوں تنقید کر سکتا ہے اور اپنا حق حاصل کرنے کے لئے اسٹرائیک اور اجتماعی مظاہرے وغیرہ بھی کر سکتا ہے۔ غرض کہ جمہوری نظام حکومت کے باعث عوام کا یہی یقین اور احساس خود اعتمادی ہے جس کے باعث ان کو حکومت سے کوئی شکائت پیدا ہوتی ہے اور حکومت اس شکایت کو دور کرنے کی طرف قدم اٹھاتی ہے تو عوام مطمئن ہو کر بیٹھ جاتے ہیں اور ملک میں ہنگاموں کے بعد سکون عود کر آتا ہے۔ ہندوستان کے برخلاف پاکستان کے عوام ملکی استحکام اور خوش حالی کے باوجود یہ سمجھتے تھے کہ ان کو حکومت کے بنانے اور بگاڑنے میں کوئی دخل نہیں اور انہیں وہ حقوق حاصل نہیں ہیں جو ایک جمہوریہ میں حاصل ہوتے ہیں۔ ہمارا یہ دور اول تو یوں بھی جمہوریت اور عوامی حکومتوں کا دور ہے اور پھر ہند و پاک کے عوام کو یقین ہے کہ ملک کی آزادی انہیں کی عظیم الشان قربانیوں اور کوششوں کا نتیجہ ہے اس بنا پر یہ ناممکن تھا کہ وہ حکومت میں دخیل ہونے کے حق سے محرومی پر قانع ہو کر بیٹھ جائیں چنانچہ پاکستان میں جو ایجی ٹیشن ہوا اور اس سلسلہ میں مطالبات کی جو فہرست پیش کی گئی اس میں سر فہرست پارلیمانی جمہوریت اور بالغان کے حق رائے دہندگی ہی کا مطالبہ تھا۔ اور حکومت نے اس کو بے چوں وچرا فوراً تسلیم بھی کر لیا تھا

اس میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا کہ پاکستان میں امن و قانون کے نقطۂ نظر سے حالات اس درجہ ابتر اور ناقابل برداشت ہو گئے تھے کہ فوجی حکومت کے قیام کے علاوہ کوئی اور چارہ کار باقی ہی نہیں رہ گیا تھا۔ لیکن ظاہر ہے یہ تدبیر ایک مرض کا عارضی اور فوری علاج ہی ہو سکتی ہے۔ اس کو مستقلاً قابل عمل اور درخور پذیرائی قرار نہیں دیا جا سکتا۔ خوشی کی بات ہے کہ جنرل یحییٰ خاں کو اس امر کا مکمل احساس ہے چنانچہ انھوں نے اپنی نشری تقریر میں

یقین دلایا ہے کہ ان کا مقصد ملک میں حقیقی امن وامان قائم کرنا اور اس کے حالات کو نارمل بنانا ہے، جب یہ مقصد حاصل ہو جائے گا تو وہ عوام کو موقع دیں گے کہ وہ اپنے منشا اور صوابدید کے مطابق ملک کے لئے ایک دستور اختیار کریں اور اس کے مطابق اپنی حکومت بنائیں۔ ہماری دعا ہے کہ ملک میں وجوہ امن وامان قائم ہو اور وہ دن جلد آئے جبکہ عوام ایک پائدار، مستحکم اور قابل اعتماد نمائندہ حکومت کے زیر سایہ زندگی بسر کر سکیں۔

لیکن اس موقع پر یہ فراموش نہ کرنا چاہیئے کہ عوام کو اگر جمہوری حقوق مل بھی گئے اور اسلام کی اخوت عامہ کی تعلیم سے محرومی کے باعث عوام انہیں علاقائی تعصبات میں جکڑے رہے جن کا نہایت بھیانک مظاہرہ انھوں نے فوجی حکومت کے قیام سے پہلے کیا ہے تو ظاہر ہے عوام اپنے حقوق کا استعمال غلط بھی کر سکتے ہیں اور ملک کے استحکام بلکہ سالمیت پر اس کے جو اثرات مرتب ہو سکتے ہیں ان کے متعلق قیاس آرائی مشکل نہیں ہے۔ اس بنا پر حکومت اور دوسرے اداروں کا فرض یہ بھی ہے کہ تبلیغ واشاعت کے ذریعہ اس بات کی سرگرم جدوجہد ہونی چاہیئے کہ عوام کے دل ودماغ میں اسلامی اخوت ومحبت کے جذبات اس درجہ قومی اور بلند ہوں کہ علاقائی علیحدگی یا عصبیت کے احساسات مغلوب ہو جائیں۔ اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے۔ جب کہ اپنی آئڈیالوجی اور نصب العین حیات کیساتھ سچا اور گہرا تعلق اور رابطہ ہو۔ قدرت کی دوسری نعمتوں کی طرح "حقوق" یا "جمہوریت" کی مثال بھی ایک تلوار کی سی ہے۔ یہ تلوار اگر کسی بہادر اور عقلمند انسان کے ہاتھ میں ہوگی تو وہ اس سے وہ کام لے گا جو لینا چاہیئے۔ لیکن اگر اسی تلوار پر کسی احمق اور ظالم کا قبضہ ہو جائے تو وہ اس سے دوسرے بے گناہوں کا گلا کاٹے گا اور ممکن ہے کہ خود اپنی گردن بھی اڑا دے۔

الانسان فی القرآن

سعید احمد اکبر آبادی

یہ مقالہ اسلام پر کل ہند سہ روزہ سیمنار میں پڑھا گیا جو طلبا کی یونین کے زیر اہتمام علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں ۱۴۔ ۱۵ اور ۱۶ مارچ ۶۵ء کو منعقد ہوا۔

اس عالم آب و گل میں انسان کی حیثیت بڑی عجیب و غریب ہے۔ ایک طرف قدرت نے اس میں وہ قوتیں اور صلاحیتیں رکھی ہیں جن سے کام لے کر وہ مخلوقات ارضی پر حکمرانی کرتا ہے اجرام علویہ سے اپنی خدمت اور نفع رسانی کا کام لیتا ہے۔ ہوا میں اڑتا اور فضا میں تیرتا ہے۔ اب تک اسکا مسکن زمین تھی لیکن اب عالم بالا میں شہر نشینی کی جدوجہد بھی کر رہا ہے۔ اس کے برعکس وہ دوسری جانب دکھوں، بیماریوں ارضی و سماوی آفات و بلیات کے نرغے میں گھرا ہوا ہے۔ جہاں قدم قدم پر اپنی طاقت و قوت، دولت و ثروت علم و ہنر اور قوت ایجاد و اختراع کے باوجود اسے کمزوری بے کسی اور ہیچ میرزی کا احساس ہوتا ہے اور وہ بڑی حسرت کے ساتھ یہ کہنے پر مجبور ہوتا ہے:

مری تعمیر میں مضمر ہے اک صورت خرابی کی
ہیولیٰ برق خرمن کا ہے خون گرم دہقاں کا

پھر انسان کی فطرت میں ایک جذبۂ نیائش و پرستش اور عاطفۂ محبت و عشق بھی ہے۔ وہ اس جہاں میں حسن و جمال، رنگ و بو، دبدبہ و شوکت اور سطوت و عظمت دیکھتا ہے تو طبعی طور پر وہ ان صفات کے مظاہر کی طرف مائل اور متوجہ ہو کر ان سے ہم آہنگی یا وابستگی پیدا کرنا چاہتا ہے۔ لیکن جلد یا بدیر اسے محسوس ہوتا ہے کہ اس نے جن چیزوں سے دل لگایا اور جن کو اپنے لئے سرمایۂ راحت و تسکین یا ذریعۂ

نجات و سلامتی سمجھا تھا وہ بھی اس کی ہی طرح ناقص، حادث، ناپائیدار اور تغیر پذیر تھیں۔ یہ صورت حال انسان کے لئے سخت اضطراب و کشمکش کا باعث ہوتی ہے اور جب وہ اس سے نکلنا چاہتا ہے تو قدرتی طور پر سب سے پہلا سوال اس کے دماغ میں یہ پیدا ہوتا ہے کہ میں کون ہوں؟ اور کیا ہوں؟ اور میری غرض تخلیق کیا ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ سب سے اہم، مقدم اور بنیادی سوال یہی ہے اور جب تک انسان کو اس کا صحیح جواب نہیں مل جاتا میدان زیست میں اس کی کوئی جد وجہد اس کی فکری تگ و دو اور اس کی عملی سعی و کوشش۔ ان میں سے کوئی چیز بھی اس کو اطمینان و سکون اور یکسوئی و دلجمعی نہیں دے سکتی۔ اب تمام مذاہب اور فلسفوں کا مطالعہ کر جائیے تو آپ دیکھیں گے کہ ان دو بنیادی سوالات کا جتنا واضح اور مکمل جواب قرآن نے دیا ہے کسی نے نہیں دیا ... تخلیق آدم کا ذکر انجیل میں بھی ہے۔ لیکن بس اس قدر :۔

"خداوند خدا نے زمین پر پانی نہ برسایا تھا اور آدم نہ تھا کہ زمین کی کھیتی کرے اور زمین سے بخار اٹھتا تھا کہ تمام روئے زمین کو سیراب کرتا تھا اور خداوند خدا نے زمین کی خاک سے آدم کو بنایا اور اس کے نتھنوں میں زندگی کا دم پھونکا۔ آدم جیتی جان پیدا ہوا۔" (پیدائش ۲: ۵۔۷)

لیکن قرآن کو دیکھئے، وہ انسان کون ہے؟ وہ کیوں پیدا کیا گیا ہے؟ اس کی ماہیت کیا ہے؟ اس میں کون کون سے اعلیٰ صفات اور کمالات ہیں؟ اور نقائص اور کمزوریاں بھی کسی قسم کی ہیں؟ اور وہ کس طرح ان نقائص اور کمزوریوں کو دور کرکے اپنی شخصیت کی تکمیل اور اس کے ذریعہ اپنے لئے بقائے دوام کا سر و سامان کر سکتا ہے؟ ان میں سے ہر سوال کا واضح جواب دیتا ہے۔

ان سوالات میں جو ترتیب ہے اب ہم اسی کے مطابق ہر سوال کا جواب قرآن سے معلوم کرنے کی کوشش کریں گے۔

انسان کون ہے؟ | اس سوال کا جواب سورۂ بقرہ کے شروع کی یہ آیت ہے:

واذ قال ربک للملائکۃ انی جاعل فی الارض خلیفۃ۔

اور اس وقت جب کہ تیرے پروردگار نے فرشتوں سے کہا کہ میں زمین میں نائب بنانے والا ہوں۔

اس آیت میں خلیفہ کا لفظ مطلق ہے۔ یعنی کسی کی طرف مضاف نہیں ہے اس بنا پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ کس کا نائب؟ عام طور پر مشہور یہی ہے کہ اس سے مراد خلیفۃ اللہ ہے چنانچہ صحابہ کرام میں حضرت عبداللہ بن مسعود سے اور تابعین میں حضرت مجاہد سے مروی ہے لیکن اسی قول کو نقل کرنے کے ساتھ ہی علامہ ابن جوزی نے اپنی تفسیر میں حضرت عبداللہ بن عباس اور حسن بصری سے یہ بھی نقل کیا ہے کہ: انہ یخلف من سلف فی الارض قبلہ: یعنی انسان اس مخلوق کا قائم مقام ہے جو اس کی پیدائش سے قبل زمین پر آباد تھی۔ علاوہ ازیں ابن خلدون نے (مقدمہ فصل ۲۶) میں جہاں یہ ذکر کیا ہے کہ حضرت ابوبکر کو جب خلیفۃ اللہ کہہ کر پکارا گیا تو آپ نے فرمایا: میں اللہ کا خلیفہ نہیں بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا خلیفہ ہوں تو ساتھ ہی حضرت ابوبکر کے قول کی توجیہہ یہ بھی کی ہے کہ استخلاف تو غائب کے حق میں ہوتا ہے نہ کہ حاضر اور موجود کے حق میں۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابن خلدون کی رائے میں بھی انسان خلیفۃ اللہ نہیں ہے۔ علاوہ ازیں قرآن مجید میں کہیں کسی جگہ خلیفہ کے لفظ کی اضافت اللہ کی طرف نہیں ہے اور غالباً کوئی صحیح حدیث بھی ایسی نہیں ہے جس میں انسان کو خلیفۃ اللہ فرمایا گیا ہو۔ پھر یہ بھی صحیح ہے کہ قرآن مجید میں خلیفہ کا لفظ اپنی جمع کے ساتھ متعدد مواقع پر استعمال ہوا ہے اور ان سب جگہ ایک قوم کے دوسری قوم کے جانشین ہونے کے معنی میں مستعمل ہوا ہے، چنانچہ سورۂ الانعام میں ہے:

وھو الذی جعلکم خلئف الارض ورفع بعضکم فوق بعض درجت لیبلوکم فیما آتاکم

اور وہ خدا وہ ہے جس نے تم کو ایک دوسرے کا جانشین بنایا ہے اور تم میں سے بعض کا مرتبہ بعض سے اونچا کیا ہے تاکہ اس نے تم کو جو کچھ تم کو دیا ہے اسی میں وہ تم کو آزمائے۔

اس مضمون کو سورۂ النمل میں ربانی احسانات وانعامات کا ذکر کرتے ہوئے اس طرح فرمایا گیا ہے ویجعلکم خلفاء الارض: اور وہ خدا تم کو زمین پر اگلوں کا نائب کرتا ہے۔

سورۂ الاعراف میں بعض ان قوموں کا نام بھی لے لیا گیا ہے جن کی جانشینی انکے بعد آنیوالے لوگوں کا حاصل ہوئی چنانچہ ارشاد ہوا:

واذکروا اذ جعلکم خلفاء الارض من بعد قوم نوح۔ اور یاد کرو اس وقت کو جب کہ اللہ تعالیٰ نے تم کو قوم نوح کے بعد ایک دوسرے کا جانشین بنایا۔

اس سے ذرا آگے چل کر فرمایا:

واذکروا اذ جعلکم خلفاء من بعد عاد وبوّأکم فی الارض: اور یاد کرو جب کہ خدا نے عاد کے بعد تم کو ان کا جانشین بنایا اور اسی نے تم کو زمین پر ٹھکانا دیا۔

ان آیات سے بظاہر یہی مستفاد ہوتا ہے کہ آیت زیر بحث میں بھی خلیفہ سے مراد اس مخلوق کا جانشین ہونا ہے جو تخلیق آدم سے قبل زمین پر موجود تھی لیکن سورۂ البقرہ اور سورۂ الاعراف میں خصوصاً اور دوسری سورتوں میں عموماً تخلیق آدم کا جو قصہ بیان کیا گیا ہے اگر اسکو بحیثیت مجموعی پیش نظر رکھا جائے اور اس کے اسلوب بیان اور اس کے اجزاء پر غور کیا جائے تو اس میں کوئی شبہہ باقی نہیں رہتا کہ لفظ خلیفہ سے خلیفۃ اللہ مراد ہو یا نہ ہو لیکن اس سے اس مخلوق کا جانشین جو آدم سے پہلے زمین پر موجود تھی ہرگز مراد نہیں ہے۔ اس میں کلام نہیں کہ کلام مجید میں خلائف اور خلفاء کے الفاظ سابقہ قوموں کے جانشینوں کے معنی میں آئے ہیں جیسا کہ ہم نے ابھی دیکھا اور یہ بھی صحیح ہے کہ اس معنی میں خلافت کو اللہ تعالیٰ نے اپنی بڑی نعمت قرار دیا ہے اور اسپر بندوں سے شکر گذاری اطاعت خداوندی اور عدم فساد فی الارض کا مطالبہ بھی کیا ہے۔ لیکن تخلیق آدم کے قصہ میں جو کچھ فرمایا گیا ہے اس کی شان ہی عجیب اور بالکل نرالی ہے۔ یہاں ہوتا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے فرشتوں سے اپنی مشیت کا اظہار کرتا ہے کہ میں زمین میں ایک خلیفہ بنانیوالا

ہوں۔ اب تک فرشتوں نے ارضی مخلوق کو جیسا ظالم۔ سفاک، اور بے رحم پایا تھا سمجھے کہ اب زمین پر جو ایک نئی مخلوق آدم کی صورت میں پیدا ہونے والی ہے وہ بھی ایسی ہی ظالم اور سفاک ہوگی، اور خدا جس کو خلیفہ بنائے اسے ان کے خیال میں لازمی طور پر سبحہ گرداں و تقدس مآب ہونا چاہئے۔ اس بنا پر خدا سے اس کی مشیت کا علم ہوتے ہی ان کے دل میں ایک کھٹک پیدا ہوئی۔ اور وہ اپنے تعجب کا اظہار بہ شکل استفہام کر ہی بیٹھے کہ اے خدا کیا تو اس مخلوق کو خلیفہ بنائے گا جو زمین میں فساد انگیزی اور خونریزی کرے گی حالانکہ ہم تو تری حمد میں زمزمہ سنجی کرتے اور تری تقدیس بھی کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کی ان دونوں میں سے کسی ایک بات کی نہ تردید کی اور تغلیط۔ بلکہ صرف یہ فرمایا انی اعلم ما لا تعلمون ہ تم جن چیزوں کو نہیں جانتے۔ میں جانتا ہوں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ فرشتوں نے جو کچھ کہا وہ غلط نہیں تھا البتہ انکا یہ سمجھنا غلط تھا کہ خلافت کے استحقاق کا دار و مدار صرف تسبیح و تقدیس پر ہے۔ اس بنا پر جو چیز درحقیقت وجہ استحقاق خلافت تھی اب اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو اس سے آگاہ کرنے کا ارادہ کیا تو پہلے ہونے والے خلیفہ یعنی آدم کو تمام حقائق اشیاء کا علم عطا فرمایا اور پھر عالم کائنات سے پردہ اٹھا کر فرشتوں سے اس کی حقیقت دریافت کی تاکہ ان کے استحقاق خلافت کے دعوے کا جھوٹ سچ ہونا ظاہر ہو جائے۔ فرشتوں کو ان حقائق اشیاء کا علم کہاں تھا، فوراً اپنی عاجزی و درماندگی کا اعتراف کر لیا۔ اس کے بعد آدم کو علم حقائق عطا ہو ہی چکا تھا اب اس سے پوچھا گیا تو اس نے تمام حقائق بیان کر دیئے اور اس طرح خدا نے فرشتوں کو بتا دیا کہ خلافت کا درجہ کیا راز ہے اور اس کی کیا اساس ہے، یہ تو تھی استحقاق خلافت اور اس کی اہلیت و صلاحیت کی بات۔ اب خدا نے یہ بتانا چاہا کہ جو مخلوق پروانۂ خلافت سے سرفراز کی گئی ہے اسکا مرتبہ و مقام کیا ہے؟ اس بنا پر فرشتوں کو حکم ہوا کہ وہ خلیفہ کو نذرانۂ عقیدت پیش کریں۔ انھوں نے بے چوں و چرا اس کی تعمیل کی۔ یہ مطالبہ ابلیس سے بھی تھا۔ لیکن وہ اکڑ گیا اور تعمیل حکم سے سرتابی کر بیٹھا اس کی پاداش میں راندۂ درگاہ قرار پایا اور یہیں سے ایمان و کفر کی معرکہ

آرائی کے دور کا آغاز ہوا۔

اس کے بعد وہ مرحلہ آتا ہے جب کہ آدم سے لغزش ہوجاتی ہے اور اس سے ان کی پردہ دری ہوتی ہے۔ قرآن میں اس لغزش کو اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ فعصیٰ آدمُ رَبَّہٗ فغوی۔ یعنی آدم نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور وہ راہ سے بے راہ ہوگیا اس کی ان کو یہ سزا ملی کہ جنت سے نکلنا پڑا سوال یہ ہے کہ جب آدم کو زمین میں کار خلافت انجام دینا تھا تو بہرحال انہیں زمین میں آنا تھا ہی پھر اس کے کیا معنی ہیں کہ ایک نافرمانی کی پاداش میں انہیں جنت سے زمین میں آنا پڑا۔؟ اصل یہ ہے کہ آدم کی نافرمانی کا واقعہ کوئی الگ اور منفرد واقعہ نہیں ہے بلکہ ماقبل سے مربوط اور استحقاق خلافت کا ہی تتمہ ہے۔ اللہ تعالیٰ کو بتانا تھا کہ کار خلافت وہی مخلوق انجام دے سکتی ہے جس میں خیر و شر، نیکی اور بدی اور طاعت و معصیت دونوں کی صلاحیت ہو۔ جو نرم بھی ہو سکتا ہو اور گرم بھی۔ جو سیدھے راستے پر چل سکتا ہو اور بہک بھی سکتا ہو اور یہ تنوع آدم میں ہی پایا جاتا ہے۔ نہ کہ فرشتوں میں جو اپنی فطرت کے اعتبار سے ارتکاب معصیت کر ہی نہیں سکتے جس طرح دلبری وہی معتبر ہے ..... جس میں قہاری بھی ہو اسی طرح وہی طاعت وقیع تر ہے جو معصیت کوشی کی صلاحیت کے ساتھ ہو پھر آدم کے لئے جس کو خلیفہ بنایا گیا تھا۔ کسب خیر و شر کی یہ صلاحیت اس لئے بھی ضروری تھی کہ ابلیس کی نافرمانی اور راندہ درگاہ ہونے کے بعد اس کے چیلنج لاغوینھم اجمعین نے زمین پر نزاع خیر و شر اور آویزش طاعت و معصیت کا ایک مستقل ہنگامہ برپا کر دیا تھا۔ اور اس سے وہی مخلوق عہدہ برآ ہو سکتی تھی جس میں قوت شہوی بھی ہو اور قوت غضبی بھی۔ اور ان قوتوں میں افراط و تفریط بھی ہو سکتی ہو اور اعتدال بھی۔ افراط تفریط سے رذائل اخلاق پیدا ہوتے ہوں اور اعتدال سے فضائل اخلاق! ظاہر ہے یہ صفات آدم میں ہی پائے جاتے ہیں اس بنا پر جنت میں آدم کی لغزش درحقیقت اس بات کا ایک اور ثبوت تھا کہ خلافت کا استحقاق صرف آدم کو ہے فرشتوں کو نہیں اور اسی حقیقت کو مرتسم کرنے کی غرض سے قرآن

میں تخلیق آدم کے قصہ کے ساتھ اس واقعہ کو بھی بیان کیا گیا ہے اور یہ سب اجزا ایک ہی سلسلہ کی مختلف کڑیاں ہیں۔

بہرحال تخلیق آدم کا واقعہ جس اہتمام سے بیان کیا گیا ہے اور اس میں اللہ تعالیٰ اور فرشتوں کا مکالمہ، اللہ تعالیٰ کا آدم کو تمام حقائق اشیا کا علم فرما دینا اور پھر فرشتوں کا ان حقائق کے بیان کر دینے سے عاجز رہ جانا اور آدم کا اس میں کامیاب ہونا اس کے بعد آدم کا مسجود ملائکہ بننا اور ابلیس کا سرتابی کرنا اور آخر میں آدم کا ہبوط الی الارض۔ یہ سب چیزیں مجموعی طور پر اسی بات کا ناقابل تردید ثبوت ہیں کہ واذ قال ربک للملائکۃ انی جاعل فی الارض خلیفۃ میں خلیفہ سے مراد زمین کی پیشرو مخلوق کا جانشین ہونا نہیں ہے۔ اور جب یہ معنی مراد نہیں ہیں تو پھر کیا مراد ہیں اس کا جواب بجز اس کے کچھ اور نہیں ہو سکتا کہ اس سے مراد اللہ کا نائب ہونا ہے۔ نائب جیسا کہ ابن خلدون نے کہا ہے۔ صرف غائب کا نہیں ہوتا بلکہ حاضر کا بھی ہوتا ہے اور خدا کے نائب ہونے کے معنی یہ ہیں کہ آدم کو خدا کی طرف سے کچھ فرائض سونپے گئے ہیں اور ان فرائض کا ادا کرنا ہی اس کی تخلیق کا مقصد اور غرض و غائت ہیں۔ علامہ اقبال نے اپنے فلسفہ خودی کے سلسلہ میں جگہ جگہ اس حقیقت کو بیان کیا ہے: ایک جگہ کہتے ہیں:

"مرا رائے جہاں را تو بیاری تو یمینی"

اردو میں اسی مضمون کو اس طرح بیان کرتے ہیں:

خدائے لم یزل کا دست قدرت تو زباں تو ہے

یقیں پیدا کر اے غافل کہ مغلوب گماں تو ہے

اس میں شک نہیں کہ قرآن میں کہیں خلیفۃ اللہ مذکور نہیں ہے لیکن بعض مقامات پر ایسے اشارات ضرور ہیں جن سے انسان کی نیابت الٰہی پر روشنی پڑتی ہے۔ مثلاً سورۂ النور میں اللہ تعالیٰ نے مال کو اپنی طرف منسوب کیا ہے:

وآتوھم من مال اللہ الذی ... اور تم ان (غلاموں) کو اللہ کے اس مال میں سے

آتاکم رکوع ۴ وہ جو اس نے تم کو دیا ہے۔

اور سورۃ الحدید میں فرمایا گیا

آمنوا باللہ ورسولہٖ وانفقوا مِمَّا جعلکم مستخلَفین فیہ۔ رکوع ۱ اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لاؤ۔ اور اس مال میں سے خرچ کرو جس میں خدا نے تم کو نائب بنایا ہے۔

دونوں آیتوں کو ایک ساتھ پڑھا جائے تو صاف نظر آتا ہے کہ مال دراصل اللہ کا ہی تھا۔ لیکن اس نے انسانوں کو اس میں نائب بنا دیا ہے۔ علاوہ ازیں قرآن مجید میں انَّ اللہ معنا اللہ ہمارے ساتھ ہے ید اللہ فوق ایدیھم، اللہ کا ہاتھ ان کے ہاتھوں پر ہے یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب کر کے یہ ارشاد ما رمیت اذ رمیت ولکنَّ اللہ رمٰی " اور آپ نے کنکریاں نہیں پھینکی تھیں، جب کہ آپ نے پھینکی تھیں۔ بلکہ اللہ نے پھینکی تھیں۔ یہ اور اسی طرح کی بعض اور آیات مثلاً ونحن اقرب الیکم من حبل الورید۔ اور ہم شہ رگ گردن سے بھی زیادہ تم سے قریب ہیں" قل ان کنتم تحبون اللہ فاتبعونی یحببکم اللہ آپ کہہ دیجئے کہ اگر اللہ سے محبت کرتے ہو تو میری پیروی کرو۔ پھر اللہ تم سے محبت کرے گا" فاذکرونی اذکرکم تم مجھکو یاد کرو میں تم کو یاد کروں گا۔ یہ سب بطور اقتضاء النص انسان کے خلیفۃ اللہ ہونے پر دلالت کرتی ہیں"

بحیثیت خلیفہ انسان کے فرائض | اس خلیفہ کے فرائض و واجبات کیا ہیں؟ قرآن کی رو سے وہ دو ہیں۔

(۱) بندہ بنے رہنا اور بندوں کی طرح زندگی بسر کرنا۔

(۲) کارجہاں اور تعمیر گیتی کے کاموں کا انجام دینا۔

نمبر ایک کا مطلب یہ ہے کہ اسے اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں احکام خداوندی کے ماتحت اسی طرح رہنا ہے جس طرح غلام آقا اور محکوم حاکم کے احکام کے ماتحت رہتا ہے اور نمبر ۲

سے یہ مراد ہے کہ خدا نے اسے "وعلم آدم الاسماء" کلھا کے ارشاد کے مطابق جو علم کائنات عطا فرمایا ہے۔ اس سے کام لے کر زندگی میں حسنِ ترتیب و تنظیم اور زیبائش و آرائش پیدا کرنی چاہیئے۔ اب قرآن مجید کا مطالعہ کیجئے تو نظر آئے گا کہ بس یہی دو چیزیں ہیں جن کے متعلق احکام و تمثیلات سے قرآن بھرا ہوا ہے حضرت داؤد کو جب خلیفہ بنایا گیا تو ارشاد ہوا:

یٰداؤد انا جعلنٰک خلیفۃً فی الارض فاحکم بین الناس بالحق ولا تتبع الھوی فیضلک عن سبیل اللہ۔

اے داؤد ہم نے تجھ کو زمین پر خلیفہ بنایا ہے اس لئے تو لوگوں کے درمیان حق و انصاف کے ساتھ فیصلہ کر اور خواہشات کی پیروی نہ کر ورنہ یہ پیروی اللہ کے راستے سے منحرف کر دے گی۔

اسی آیت میں خلیفہ بصیغہ واحد اور بغیر اضافت کے ہے اور پھر حضرت داؤد پیغمبر ہونے کے باعث اللہ کی طرف سے تبلیغ و تنفید احکام الٰہیہ کیلئے مامور بھی تھے۔ اس بنا پر یہاں خلیفہ سے مراد یقیناً خلیفۃ اللہ ہے۔

لیکن جہاں خلیفہ سے مراد خلیفۃ اللہ نہیں ہے وہاں بھی خلیفہ کے فرائض وہی بتائے گئے جو خلیفۃ اللہ کے ہیں اس سے ثابت ہوتا ہے کہ قرآن کی اصطلاح اور اس کی زبان میں یہ بحث بیکار ہے کہ یہ شخص یا یہ قوم اللہ کی خلیفہ ہے یا اپنے سے پیش رو شخص یا قوم کی خلیفہ ہے۔ بہر حال نفس خلافت کا مقتضا یہ ہے کہ خلیفہ اطاعت خداوندی کرے۔ زمین میں امن و امان قائم کرے فتنہ فساد کا خاتمہ کرے اور زندگی کو سنوارنے بنانے اور اسے تکمیل و ترقی کی منزل تک پہنچانے کا کام انجام دے۔ چنانچہ آیات ذیل ملاحظہ فرمایئے:

واذکروا اذ جعلکم خلفاء من بعد قوم نوح وزادکم فی الخلق بصطۃً فاذکروا

اور خدا کا وہ احسان یاد کرو جب کہ اس نے تم کو قوم نوح کے بعد ان کا جانشین بنایا اور

آلاءَ اللہ لعلکم تفلحون ٥ الاعراف رکوع ۔

تن و توش کا پھیلاؤ بھی تم کو اوروں سے زیادہ دیا تو اللہ کی نعمتوں کو یاد کرو تاکہ تم فلاح پاؤ۔

پھر چند آیات کے بعد ہی فرمایا گیا:

واذکروا اذ جعلکم خلفاء من بعد عادٍ وبوّأکم فی الارض تتخذون من سھولھا قصوراً وتنحتون الجبال بیوتاً فاذکروا آلاءَ اللہ ولا تعثوا فی الارض مفسدین ٥ (الاعراف)

اور خدا کا وہ احسان یاد کرو جب کہ اس نے تم کو قوم عاد کے بعد ان کا جانشین بنایا اور تم کو روئے زمین پر اس طرح بسایا کہ تم میدان میں تو محل کھڑے کرتے اور پہاڑوں کو تراش کر گھر بناتے ہو تو اللہ کی ان نعمتوں کو یاد کرو اور زمین میں فساد پھیلاتے مت پھرو۔

اس موقع پر یہ یاد رکھنا چاہئے کہ آدم کسی شخص واحد کا نام ہو جیسا کہ جمہور علما اور مفسرین کا خیال ہے اور قرآن سے بھی بہ ظاہر اس کی ہی تائید ہوتی ہے یا اس سے مراد نوع انسان ہو جیسا کہ بعض حضرات کی رائے ہے۔ بہر حال خلافت آدم سے مراد خلافت نوعی ہے نہ کہ فردی اور شخصی کیونکہ تخلیق آدم کے وقت ملاءِ اعلیٰ میں جو ہنگامہ برپا ہوا وہ اس وقت ہرگز نہیں ہو سکتا تھا جب کہ معاملہ صرف کسی ایک شخص کا ہوتا اور وہ اس عالم آب و گل میں آنے کے بعد حیات مستعار کے چند برس گزارنے کے بعد یہاں سے واپس چلا جاتا۔ اس بنا پر اگرچہ ذکر شخص واحد کا ہے لیکن اس کی تخلیق کے سلسلہ میں جو کچھ بیان کیا گیا اس کا تعلق اسی نوع سے ہے جس کی نمائندگی یہ شخص کر رہا تھا۔ چنانچہ ایک اور آیت میں اس خلافت کو امانت کہا گیا اور اس کی نسبت انسان کی طرف کی گئی ہے۔ ارشاد ہوتا ہے:

انا عرضنا الامانۃ علی السمٰوات والارض والجبال فابین ان یحملنھا

ہم نے امانت آسمانوں پر زمین پر اور پہاڑوں پر پیش کی تو ان سب نے اس کے اٹھانے سے

واشفقن منہا وحملہا الانسان انہ کان ظلوما جہولا۔

انکار کردیا اور ان کو اس سے خوف معلوم ہوا۔ اور انسان نے اس امانت کو اٹھالیا۔ بیشک انسان بڑا ظالم اور جاہل تھا۔

بہرحال انسان اب خلیفہ تھا اور نیابت خداوندی کے شرف و مجد کا تاج اس کے سر پر رکھا گیا تھا تو ضروری تھا کہ اپنے دوگانہ فرائض منصبی ادا کرنے کے لئے جن کا ابھی ذکر کیا گیا ہے اسکو اس سازو سامان سے آراستہ کیا جائے جن کی مدد سے وہ اپنے ان فرائض کو باحسن وجوہ انجام دے سکے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرض اوّل یعنی اطاعت و امتثال احکام خداوندی کے سلسلہ میں انبیاء و رسل کی بعثت کا ایک طویل سلسلہ شروع کیا۔ جو تکمیل دین کے بعد نبی آخرالزمان محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ختم ہوگیا اور غرض دوم یعنی اصلاح و تعمیر جہاں کے لئے اس نے ایک طرف اسے عقل عطا فرمائی اور اس میں حقائق اشیاء کے ادراک و دریافت کی طاقت و استعداد ودیعت فرمائی۔ اور دوسری جانب کائنات ارضی و سماوی کو اس کے زیر نگیں کر دیا چنانچہ ارشاد ہوا۔

الم تروا ان اللہ سخر لکم ما فی السموات وما فی الارض واسبغ علیکم نعمہ ظاہرۃ وباطنۃ (لقمان)

کیا تم نہیں دیکھتے کہ اللہ نے تمہارے لئے ان چیزوں کو جو آسمانوں میں ہیں اور ان چیزوں کو جو زمین میں ہیں مسخر کردیا ہے اور تم پر اپنی ظاہری اور باطنی نعمتیں پوری کردی ہیں۔

اس آیت میں کائنات ارضی و سماوی کا ایک جامع بیان ہے۔ اس کے علاوہ اور بھی آیات بکثرت ہیں جن میں بعض خاص خاص اور اہم چیزوں کا ذکر ہے۔ مثلاً ایک جگہ فرمایا گیا ہے۔

وسخر لکم الشمس والقمر دائبین وسخر لکم اللیل والنہار ○ وآتکم من کل ما

اور اس نے تمہارے لئے سورج اور چاند کو جو ایک دستور پر چل رہے ہیں مسخر کردیا۔

سالتموہ ط (ابراہیم) اور تمہارے لئے دن اور رات کو مسخر کر دیا اور اس نے تم کو وہ سب کچھ دیا جس کا تم نے اللہ سے سوال کیا تھا۔

علاوہ ازیں سورۂ النحل کا مطالعہ کیجئے اس میں چاند سورج ستارے، سمندر، نباتات اور حیوانات پانی اور کشتی وغیرہ کا ذکر الگ الگ ہے اور ان کا نام لے کر فرمایا گیا ہے کہ یہ سب چیزیں انسان کے فائدہ اور اس کی خدمت کے لئے پیدا کی گئی ہیں۔ ظاہر ہے کہ کسی شے سے انتفاع اور استخدام اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس چیز کے خواص اس کی اصل ماہیت اور حقیقت کا علم نہ ہو۔ اور صرف علم کافی نہیں۔ بلکہ اس چیز کو اس کی دسترس میں ہونا چاہئے اور اس میں تصرف کرنے کی طاقت و قوت اور صلاحیت و استعداد بھی ہونی ضروری ہے اس کا نام ایجاد و اختراع اور ترتیب و تنظیم ہے اس موقع پر یہ یاد دلانا غالباً بے محل نہ ہوگا کہ یہ اور اسی نوع کی دوسری آیات ہیں جن کی اسپرٹ سے سرشار ہو کر مسلمانوں نے اپنے دور عروج و اقبال میں کائنات ارضی و سماوی سے متعلق علوم و فنون کے چمن کھلائے اور انکو اس درجہ ترقی دی کہ محققین یورپ کے بقول مسلمانوں کے یہی علوم و فنون ..... موجودہ مغربی ثقافت (WESTERN CULTURE) کی بنیاد یا ان کا سنگ میل قرار پائے۔

اور جب انقلاب روزگار کا شکار ہو کر استاد بہت پیچھے رہ گیا اور شاگرد نے علوم و فنون میں قیادت کی زمام سنبھالی تو اقبال نے ترجمان حقیقت بن کر پوچھا:

آتی ہے دم صبح صدا عرش بریں سے   کھویا گیا کس طرح ترا جوہر ادراک
کس طرح ہوا کند ترا نشتر تحقیق   ہوتے نہیں کیوں تجھ سے ستاروں کے جگر چاک

یہ تو خیر ایک جملۂ معترضہ تھا جو بے ساختہ زبان قلم سے ٹپک پڑا۔ اور اس لئے کہ

دل میں اک درد اٹھا آنکھ میں آنسو بھر آئے
بیٹھے بیٹھے ہمیں کیا جانئے کیا یاد آیا

بہرحال اب جب کہ انسان کو خلافت الٰہی کے فرائض انجام دینے کی منزل میں قدم رکھنا تھا تو جس طرح بادشاہ کسی کو اپنا نائب مقرر کرتا ہے تو راستہ کے تمام نشیب و فراز۔ اس کی دقتیں اور دشواریاں اور ان سے عہدہ برآ ہونے کے طریقے سب کچھ سمجھا دیتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح ضروری تھا کہ انسان کو یہ بتا دیا جائے کہ اس کے راستے میں کیا کیا خطرے اور اندیشے ہیں۔ اس میں کون کون سی گھاٹیاں اور وادیاں ہیں۔ کیا کیا نشیب و فراز ہیں اور ان سب سے دامن بچاتے ہوئے اسے کس طرح سفر کرنا ہے۔ ساتھ ہی خود اس میں کیا کیا کمزوریاں اور گمراہ ہو جانے کی صلاحیتیں ہیں اور وہ اپنی اصل ساخت و پرداخت میں کیا ہے۔ یہ سب کچھ بھی اسے جتا دینا...... ضروری تھا تاکہ وہ نہ گھمنڈ اور تکبر میں مبتلا ہو اور نہ..... احساس کمتری کا شکار رہے۔ چنانچہ قرآن نے رہنمائی کے اس پہلو کو بھی تشنہ نہیں چھوڑا۔ اس نے پہلے انسان کی ساخت کو بیان کیا اور بتایا:

(۱) خلق الانسان من صلصال کالفخار (رحمٰن)	ہم نے انسان کو کمہار کی مٹی سے بنایا۔
(۲) انا خلقنٰھم من طین لازب (الصّٰفّٰت)	ہم نے انسان کو چپکتی مٹی سے بنایا
(۳) ولقد خلقنا الانسان من صلصال من حماٍ مسنون (حجر)	ہم نے انسان کو کھنکھناتے سنے ہوئے گارے سے بنایا۔
(۴) ولقد خلقنا الانسان من سلٰلۃ من طین (مومنون)	اور بے شبہ ہم نے انسان کو چنی ہوئی مٹی سے بنایا۔

یہ سب کچھ اس لئے فرمایا گیا کہ گھمنڈ سب سے بری بلا ہے۔ شیطان بھی اسی سے مارا گیا۔ کہیں ایسا نہ ہو کہ انسان بھی منزل حیات کے کسی مرحلہ میں اسی میں مبتلا ہو کر اپنا سب کچھ کیا کرایا غارت کر دے چنانچہ ارشاد ہوا: فلینظر الانسان مم خُلِقَ ۝ بس انسان کو دیکھنا چاہئے کہ وہ کس چیز سے پیدا کیا گیا ہے ۔۔۔ ایک اور آیت میں ارشاد ہوا:

اولم یر الانسان انا خلقنٰہ من نطفۃ فاذا ھو خصیمٌ مبین : کیا انسان نے نہیں دیکھا کہ ہم نے اس کو نطفہ سے پیدا کیا ہے[1]۔ یہ اور اسی طرح کی اور بھی آیات تو انسان کے مادۂ تخلیق اور اس کی خلقت کی اصلیت سے متعلق ہیں۔ اب یہ دیکھنا ہے کہ اس کی نفسانی قوتوں کا کیا حال ہے؟ اس سلسلہ میں ارشاد ہوا: فالھمھا فجورھا وتقوٰھا: نفس انسانی میں معصیت کوشی اور پرہیزگاری دونوں کی صلاحیت ودیعت کر دی ہے۔ زندگی کے نشیب و فراز کی نسبت کہا گیا: وھدینٰہ النجدین۔ ہم نے انسان کو دونوں راستے دکھا دیئے ہیں۔ اب انسان کو یہ بھی بتانے کی ضرورت تھی کہ طبیعت بشری میں کیا کیا کمزوریاں ہیں جن سے ہوشیار اور باخبر رہنا ضروری ہے اس سلسلے میں ارشاد ہوا خلق الانسان ضعیفاً: انسان کمزور پیدا کیا گیا ہے اور اس کی یہ کمزوری مختلف شکلوں میں ظاہر ہوتی ہے۔ کبھی جلد بازی کی صورت میں خلق الانسان من عجل کبھی تھڑدلی کی صورت میں ان الانسان خلق ھلوعاً۔ اذا مسّہ الشر جزوعاً۔ واذا مسّہ الخیر منوعاً۔ انسان بڑا تھڑجیا پیدا کیا گیا ہے جب اس کو شر پہنچتا ہے تو گھبرا اٹھتا ہے اور جب اس کو خیر پہنچتا ہے تو وہ ...... منع کرنے لگتا ہے۔ مال اور دولت کا بڑا رسیا ہے وانہ لحب الخیر لشدید اسے سینت سینت کے رکھتا اور اسے اپنی بقائے دوام کا

---

[1] اس موقع پر یہ یاد رکھنا بھی مفید ہوگا کہ علمائے حیاتیات کے نزدیک انسان کا مادۂ حیات جن عناصر سے مرکب ہے یعنی کاربن، ہائیڈروجن، آکسیجن، نائٹروجن، سلفر، فاسفورس، کلورین پوٹیشیم، سوڈیم، کیلشیم، آئرن وغیرہ وہ سب اور ان کے علاوہ کچھ اور بھی اجزا مختلف کیمیاوی مرکبات کی شکل میں مٹی کے اندر موجود ہیں۔ اور جیسا کہ محمد احتشام علی صاحب نے اپنی قابل قدر کتاب "قرآن مجید اور تخلیق انسانی" میں لکھا ہے۔ چونکہ مادہ حیات (PROTOPLASM) کے کیمیاوی اجزا کے علاوہ اور بہت سی کیمیاوی اشیا بھی مٹی میں پائی جاتی ہیں اس بنا پر "سلالۃ من طین" یعنی مٹی سے چنی ہوئی چیزیں، فرمایا گیا۔

ذریعہ جاتا ہے، الذی جمع مالاً و عددہ یحسب ان مالہ اخلدہ: دولت و ثروت کی بہتات پر اکثر طرح دکھاتا اور خدا سے غافل ہو جاتا ہے الھکم التکاثر: لیکن ان خلقی اور طبعی کمزوریوں کے باعث انسان کو مایوس بددل اور غمگین نہیں ہونا چاہئے کیوں کہ اس کی فطرت فطرۃ اللہ ہے فطرۃ اللہ التی فطر الناس جمیعاً: خدا نے اس کو بہترین سانچہ میں پیدا کیا ہے لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم اور خدا نے اس کو بڑا اکرم بنایا ہے: ولقد کرمنا بنی آدم اور پھر خدا اپنے بندوں کو دیکھنے والا اور ان پر رحم کرنے والا بھی ہے: واللہ رءوف بالعباد اور واللہ بصیرٌ بالعباد۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ انسان کی فطرت میں خیر، صلاح اور تقویٰ ہے اور اس میں شر، بدی اور معصیت کوشی عوارض اور خارجی اسباب و عوامل سے پیدا ہوتی ہے چنانچہ ایک حدیث میں صاف ارشاد بھی ہے: کل مولود یولد علی فطرۃ الاسلام فابواہ یھودانہ او ینصرانہ او یمجسانہٗ۔

اب تک جو کچھ عرض کیا گیا ہے اس کو ذہن میں محفوظ رکھ کر اب اس پر غور کرنا چاہئے کہ خلافت آدم چونکہ ایک شخصی اور انفرادی خلافت نہیں ہے بلکہ نوعی ہے اور نوع کا خارج میں کوئی مستقل وجود نہیں ہوتا بلکہ افراد ہی میں اس کا تحقق ہوتا ہے۔ اور افراد سب ایک سے نہیں ہو سکتے اس بنا پر جس طرح محض کسی شریف اور اعلیٰ خاندان سے تعلق رکھنے کی اساس پر کوئی شخص شریف اور اعلیٰ مرتبت نہیں ہوتا۔ اسی طرح محض بنی نوع انسان کا ایک فرد ہونے کے باعث کوئی فرد بشر خلافت کے اعزاز کا مستحق نہیں ہو سکتا اور اس کا استحقاق صرف ان لوگوں کو ہوگا جو خلافت الٰہیہ کے فرائض و واجبات اور اس کے شرائط و لوازم کو پورا کر رہے ہیں۔ قرآن کی اصطلاح میں ان فرائض و واجبات خلافت کا نام ایمان اور عمل صالح ہے چنانچہ قرآن نے افراد بنی نوع انسان میں یہ تفریق اور تقسیم بار بار بڑی وضاحت کے ساتھ بیان کر دی ہے۔ مثلاً فرمایا گیا:

والعصر ان الانسان لفی خسر الا الذین آمنوا و عملوا الصّٰلحٰت و تواصوا بالحق و تواصوا بالصبر۔ سورہ والتین میں ارشاد ہوا: لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم

ثم رددنٰہ اسفل سافلین ٥ الا الذین آمنوا وعملوا الصّٰلحٰت فلھم اجر غیر ممنون

سورہ معارج میں جہاں انسان کے تھڑدے پن کا بیان ہے۔ وہاں اس کمزوری کے ذکر کے بعد استثنا کی شکل میں ایمان اور عمل صالح کے صفات اور اس کے اقسام کا ذکر شروع کر دیا گیا ہے اس سے یہ صاف ظاہر ہے کہ خلافت الٰہی کے اعزاز اور شرف و مجد انسانی کی قبائے زریں صرف انہیں افراد بنی نوع انسان کے قد و قامت پر راست آسکتی ہے جو ایمان اور عمل صالح کے زیور سے آراستہ ہیں یہی وہ لوگ ہیں جو نوع انسان کی اصل روایات کے حامل ہیں اور اسی لئے اس نوع کا وقار اور بھرم انہیں کے دم قدم سے قائم ہے۔ محفل ہستی کی رونق اور چمن زار عالم کی بہار یہی ہیں۔ بہرحال انسان دو ہیں ایک بمرتبۂ کلی اور دوسرا بمرتبۂ جزئی۔ پہلا انسان وہ ہے جس کی نسبت غالبؔ نے خدا سے شکوہ کیا ہے:

ہیں آج کیوں ذلیل کہ کل تک نہ تھی پسند

گستاخی فرشتہ ہماری جناب میں

اور یہ دوسرا انسان وہ ہے جس کے متعلق غالبؔ نے ہی کہا ہے:

بسکہ دشوار ہے ہر کام کا آساں ہونا

آدمی کو بھی میسر نہیں انساں ہونا

اور یہی وہ دوسرے قسم کا انسان ہے جو اقبال کا مرد مومن ہے اور جس کو اس نے آواز دیکر کہا تھا۔

فریاد ز افرنگ و دلآویزی افرنگ فریاد ز شیرینی و پرویزی افرنگ

عالم ہمہ ویرانہ ز چنگیزی افرنگ معمار حرم باز بتعمیر جہاں خیز

از خواب گراں خواب گراں خواب گراں خیز

قسط (۱۴)

عربی لٹریچر میں قدیم ہندوستان

جناب خورشید احمد فارق
صدر شعبۂ عربی دہلی یونیورسٹی دہلی

کافور

کافور کا درخت خوب بڑا ہوتا اور صفصاف[1] سے ملتا جلتا ہے اس کے سایہ میں سو بلکہ اس سے بھی زیادہ آدمی بیٹھ سکتے ہیں۔ درخت سے کافور اس طرح نکلتا ہے کہ اس کے تنہ کے بالائی حصہ میں سوراخ کر دیا جاتا ہے جس سے کئی گھڑے کافور بہ نکلتا ہے، جب یہاں سے کافور بہنا بند ہو جاتا ہے تو تنہ کے وسط میں سوراخ کر دیا جاتا ہے، وہاں سے کافور کی ٹڈیاں نکل پڑتی ہیں۔ یہ درخت کا گوند ہوتی ہیں جو اس کے اندر جم جاتا ہے۔ کافور دینے کے بعد درخت بے کار ہو کر خشک ہو جاتا ہے۔ اور پھر کافور کے لئے دوسرے درخت کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ درخت کافور کی لکڑی سفید اور ہلکی ہوتی ہیں۔

زکریا قزوینی (تیرہویں صدی کا ربع ثالث):-

لونگ

اس کا پودا ہندوستان کے ایک جزیرہ میں اگتا ہے اس کا پھل جوہی کے پھول کی طرح ہوتا ہے

---

[1] انگریزی میں اس کا نام ولو (WILLOW) ہے اس کی لکڑی نرم ہوتی ہے اور خاص طور پر کھیل کا سامان بنانے کے کام آتی ہے۔

لیکن خوب سیاہ، باخبر لوگوں کا کہنا ہے کہ اس جزیرہ کے لوگ لونگ کو آگ میں پکا کر باہر جانے دیتے ہیں تاکہ کسی دوسری جگہ لونگ نہ اگائی جاسکے۔

کافور

یہ ایک بڑا ہندوستانی درخت ہے جس پر گدھ بسیرا لیتے ہیں، یہ اتنا گھنا ہوتا ہے کہ اس کے سایہ میں بہت سے لوگ بیٹھ سکتے ہیں۔ سال کے ایک خاص وقت ہی کافور کے طالب اس جگہ جاتے ہیں جہاں یہ درخت اگتا ہے، یہ ساحل سمندر پر واقع ہونے والے پہاڑوں کے دامن میں پایا جاتا ہے اس کی لکڑی سفید ہلکی اور بآسانی ٹوٹنے والی ہوتی ہے۔ اس کا گوند کافور کہلاتا ہے اور درخت کے زیریں حصہ سے بہتا ہے۔ محمد بن زکریا (رازی طبیب) کافور اس درخت کا گوند تو ہوتا ہے لیکن وہ درخت کے اندر پایا جاتا ہے، درخت کے بالائی حصہ میں سوراخ کردیا جاتا ہے تو گرمی کے وقت اس سے کافور بہہ نکلتا ہے۔ سوراخ سے ذرا نیچے ایک دوسرا سوراخ کیا جاتا ہے تو اس سے کافور کی ڈلیاں خارج ہوتی ہیں۔

ابن خرداذبہ[1] (نویں صدی کا ربع ثانی):-

سیاہ مرچ

کیولان (کولم Quilon) میں سیاہ مرچ اور بانس پیدا ہوتا ہے۔ باخبر سمندری مسافروں کا بیان ہے کہ سیاہ مرچ کے ہر خوشہ پر ایک پتہ ہوتا ہے جو اسے بارش سے محفوظ رکھتا ہے اور جب بارش ختم ہوجاتی ہے تو پتہ خوشہ کے اوپر سے ہٹ جاتا ہے اور جب پانی برستا ہے تو پھر خوشہ کو ڈھک لیتا ہے۔

---

[1] المسالک والممالک ص ۲-۶۳

زکریا قزوینی[1]۔

سیاہ مرچ کا درخت ہندوستان کے مالابار (ملیبار) نامی علاقے میں اگتا ہے یہ اونچا ہوتا ہے اور اس کے نیچے پانی رہتا ہے، جب ہوا چلتی ہے تو سیاہ مرچ پانی کی سطح پر آگرتی ہے، اس کو جمع کرلیا جاتا ہے...... یہ ایک آزاد درخت ہے اور اس کا کوئی مالک نہیں ہوتا، اس میں پھل سردی اور گرمی کے موسم میں آتا ہے، سیاہ مرچ کے خوشے ہوتے ہیں جب دھوپ تیز ہوتی ہے تو ہر خوشے کو درخت کے پتے ڈھک لیتے ہیں تاکہ پھل جل نہ جائے، دھوپ کے ہٹتے ہی پتے بھی ہٹ جاتے ہیں تاکہ انکو ہوا لگ سکے۔ اس درخت کو دیکھنے والے بتاتے ہیں کہ وہ انار کے درخت سے ملتا جلتا ہے۔ اس کے دو پتوں کے درمیان سیاہ مرچوں کے دو خوشے ہوتے ہیں اور ہر خوشے کی لمبائی ایک انگلی کے بقدر ہوتی ہے....

تیزپات[2] (ساذج[3])

ایک پودا ہے جو ہندوستان میں پیدا ہوتا ہے۔ باخبر لوگوں کا بیان ہے کہ گرمیوں میں جب تالابوں کا پانی خشک ہوجاتا ہے تو لوگ وہاں لکڑی جلاتے ہیں جس کے زیر اثر ساذج پیدا ہوتا ہے۔ اگر ایسا نہ کیا جائے تو ساذج نہیں اگتا۔ اس کے پتے اور شاخیں شاہ سفرم[3] کی طرح ہوتی ہیں اس کے سفید پھول پانی میں نکلتے ہیں، اس کی جڑ نہیں ہوتی۔ ابن سینا لکھتا ہے کہ ساذج کو کپڑوں میں رکھنے سے کیڑا (موس) نہیں لگتا، اس کو زبان کے نیچے رکھ لیا جائے تو منھ خوشبودار ہوجاتا ہے۔ دوسرے اطبا کی رائے ہے کہ درد دل میں مفید ہے اور بغل کی بو دور کرتا ہے۔

---

[1] عجائب المخلوقات ص ۶۲، ۲۶ء ۵ [2] سنسکرت میں اس کا نام تمال پترا Tamālpatra ہے اور بازار میں تیزپات کے نام سے مشہور ہے۔ ہودیوالا ص ۲۶ [3] ریحان کوچک برگ۔ برہان قاطع

بس (بیش)

ایک پودا جو ہندوستان میں اگتا ہے، اسے اگر نصف درہم (چار پانچ ماشے) کے بقدر کھا لیا جائے تو وہ زہر قاتل ثابت ہوتا ہے۔ اگر کسی کو اس کا شربت پلا دیا جائے تو اس کی آنکھیں باہر نکل پڑتی ہیں، ہونٹ اور زبان سوج جاتے ہیں، سر چکرانے لگتا ہے اور غشی طاری ہو جاتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ہندوستان کے راجہ جب کسی دشمن راجہ کو دھوکہ سے مارنا چاہتے ہیں تو ایک لڑکی کو بچپن سے بس کی عادت ڈلوا دیتے ہیں، کافی عرصے تک اس کے پالنے، اس کے بستر اور کپڑوں میں بس رکھا جاتا ہے، اس طرح آہستہ آہستہ لڑکی بس کی عادی ہو جاتی ہے اور جب اس کو بس کھانے سے کوئی گزند نہیں پہنچتا تو اس کی ٹریننگ پوری سمجھی جاتی ہے۔ ایسی لڑکی کو تحفے تحائف کے ساتھ اس راجہ کے پاس بھیج دیتے ہیں جس کو دھوکہ سے مارنا مقصود ہوتا ہے۔ راجہ لڑکی سے ہم بستر ہونے کے بعد مر جاتا ہے۔ زہر بیچنے والا بس چباتا ہے تو اس کو کوئی نقصان ہوتا اور نہ بس کے چوہے (فارۃ البیش) کو کوئی ضرر پہنچتا ہے جو اس پودے کی جڑ میں رہتا ہے اور اسے کھاتا بھی ہے۔

نویری (چودھویں صدی کا ربع ثانی)[1]:

عُود (اگر)

محمد بن احمد تمیمی[2] نے اپنے دادا کی سند پر جس نے باخبر لوگوں سے عود کے حالات معلوم کئے تھے، بیان کیا کہ عود کے بڑے بڑے درخت ہوتے ہیں جو ہندوستان کے کئی مخصوص علاقوں میں پائے جاتے ہیں

---

[1] نہایۃ الارب ۱۲/۵-۲۳   [2] دسویں صدی میں بیت المقدس کا ایک طبیب اور محقق دوا ساز، عنبر، صندل اور عود سے متعلق نویری اور قلقشندی کی بیشتر معلومات اس کی کتاب حبیب العروس و ریحان النفوس سے ماخوذ ہیں جو چوتھی صدی ہجری کے ربع ثالث میں لکھی گئی تھی۔ تاریخ الحکماء ابن ابی اصیبعۃ ۲/۸۷-۸۶

عود کی کچھ قسمیں، اندرونی کشمیر[1]، لنکا، کمبوڈیا (قمار) اور ملحقہ ملکوں سے بھی برآمد کی جاتی ہیں۔ باخبر لوگوں کی رائے ہے کہ عود میں اس وقت خوشبو پیدا ہوتی ہے جب اس کی لکڑی پرانی ہو جاتی ہے اور اس کو کاٹ کر اس کا بکل اتار لیا جاتا ہے، کاٹنے اور بکل چھانٹنے کے بعد ہی اس کو فروخت کے لئے منڈیوں میں بھیجا جاتا ہے مجھے بعض لوگوں نے بتایا کہ عود درخت کے مرکزی حصہ سے نکالا جاتا ہے، درخت کی ساری لکڑی عود نہیں ہوتی۔ آبنوس، عناب، زیتون اور دوسرے درختوں کی طرح جن کے مرکزی حصوں میں روغن ہوتا ہے، عود لکڑی بھی قلب درخت سے نکالی جاتی ہے۔ درخت عود کی بیرونی لکڑی سفید ہوتی ہے۔ اور اس میں روغن نہیں ہوتا، بعض اوقات عود کی لکڑی میں دھاریاں اور کالے نشان بھی پائے جاتے ہیں۔ درخت عود کی لکڑی کاٹ لی جاتی ہے اور اس کی سفید چھال الگ کر کے لکڑی کو مٹی میں دبا دیا جاتا ہے، برسوں مٹی میں رہنے کے بعد لکڑی کا بالائی حصہ گل جاتا ہے اور اندرونی حصہ محفوظ رہتا ہے اس پر مٹی کا اثر نہیں ہوتا (ایک دوسرے محقق) محمد بن عباس نے بھی عود کے بارے میں اسی طرح کی رائے دی ہے۔ محمد بن عباس نے مزید کہا: (ڈیلٹائے فرات کے مشہور بندرگاہ) اُبلّہ کے باخبر اشخاص نے مجھے بتایا کہ عود ہندوستان کے درخت دشوار گذار اونچے اونچے پہاڑوں کی وادیوں میں ہوتے ہیں، نقل و حرکت کی دشواری کے باعث وہاں انسان کا گذر نہیں ہوتا، پرانے ہو کر کچھ درخت ٹوٹ جاتے ہیں، با کثرت بارش اور سیلاب سے انکی جڑیں سڑ جاتی ہیں اور مٹی، پانی اور ہوا کے زیر اثر ان کی لکڑی گل جاتی ہے اور صرف لکڑی کا مرکزی حصہ محفوظ رہ جاتا ہے جب زوردار بارش ہوتی ہے تو سیلاب کا دھارا عود لکڑی کو ان پہاڑی وادیوں سے سمندر میں بہا لاتا ہے اور وہاں سے موجیں اسے ساحل پر لا پھینکتی ہیں، پھر لوگ اس کو جمع کر لیتے ہیں اور بیچنے کے لئے مختلف ملکوں کو لے جاتے ہیں۔

ایک تاجر نے جو ہندوستان کے کئی سفر کر چکا تھا بیان کیا: نہ تو میں نے خود عود کا درخت دیکھا ہے اور نہ کسی ایسے شخص نے جو اس سے میں واقف ہو، لہ جب لوگوں نے پوچھا: عود ہندوستان سے آتا ہے، اور عم

---

[1] لاہور کے مغرب کا پہاڑی علاقہ مراد ہے۔

اس ملک کے کئی سفر کر چکے ہو پھر تم کیسے کہتے ہو کہ میں نے عود کا درخت نہیں دیکھا تو وہ تاجر بولا: اس لئے کہ جب بیوپاری عود لکڑی اپنی کشتیوں میں لاد کر ہندوستانی بندرگاہوں کو لاتے ہیں تو اپنی کشتیاں ساحل سے اتنے فاصلے پر روک لیتے ہیں جہاں سے اہل ساحل کو ان کی کشتیاں تو نظر آجاتی ہیں لیکن وہ خود نظر نہیں آتے، ان کشتیوں کو دیکھ کر مقامی تاجر رات ہوتے ہی بندرگاہ چھوڑ کر روپوش ہو جاتے ہیں۔ کشتی والے آتے ہیں اور اپنا تمام سامان بندرگاہ پر اتار دیتے ہیں ہر بیوپاری اپنا سامان الگ رکھ دیتا ہے، اس کے بعد یہ لوگ اس جگہ لوٹ جاتے ہیں جہاں پہلے اپنی کشتیاں روکی تھیں۔ صبح کو (روپوش مقامی) تاجر بندرگاہ لوٹ آتے ہیں اور سامان کے ہر ڈھیر کے پاس اس کی ہم قیمت کچھ سامان رکھ دیتے ہیں اور پھر روپوش ہو جاتے ہیں۔ کشتیوں کے بیوپاری آتے ہیں اور اپنے اپنے سامان کے بدلے میں ملنے والے معاوضہ کا جائزہ لیتے ہیں جو بیوپاری معاوضہ سے مطمئن ہو جاتا ہے وہ اسے اٹھا لیتا ہے اور اپنا سامان چھوڑ دیتا ہے اور جو مطمئن نہیں ہوتا وہ معاوضہ اور سامان جوں کا توں چھوڑ دیتا ہے، بندرگاہ کے تاجر صبح کو شہر سے آکر ان بیوپاریوں کا سامان دیکھتے ہیں، اگر سامان کے پاس اس کا معاوضہ نہیں ہوتا تو سمجھ لیتے ہیں کہ اس کا مالک پیش کردہ بدلہ سے مطمئن تھا اور اسے اٹھالے گیا ہے اور اگر سامان کے پاس اس کا عوض رکھا ہوتا ہے تو اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مالک عوض سے مطمئن نہیں ہے، اندریں صورت اس کو اتنی قیمت بڑھانی پڑتی ہے کہ مالک مطمئن ہو جائے۔ عود لانے والے بیوپاریوں سے تجارت اس ڈھنگ سے ہوتی ہے، کسی تاجر نے ان کو نہیں دیکھا ہے، البتہ کہا جاتا ہے کہ کوئی شخص ایسی جگہ چھپ گیا جہاں سے وہ ان بیوپاریوں کو دیکھ سکتا تھا لیکن وہ اس کو نہیں دیکھ سکتے تھے، اس نے دیکھا کہ ان کے چہرے کتوں کے سے (کالے اور سنتے ہوئے) ہیں اور باقی جسم انسانوں کا سا ہے۔

عود کی بہت سی قسمیں ہیں، سب سے اعلیٰ، عمدہ اور نفیس مندلی عود ہوتا ہے اور اسی عود کو عود ہندی کہتے ہیں۔ مندلی، مندل کی طرف نسبت ہے جہاں یہ عود پیدا ہوتا ہے، مندلی یعنی عود ہندی ہندوستان کے تین علاقوں سے دستیاب ہوتا ہے۔ ان سب میں بہتر

قامروبی[1] (قامرونی) عود ہوتا ہے جو قامروپ (قامرون) سے لایا جاتا ہے۔ قامروپ (قامرون) ہندوستان کا ایک پہاڑی علاقہ ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ قامروبی (قامرونی) عود قامروپ نامی درخت کی طرف منسوب ہے۔ یہ عود ہر دوسرے عود سے مہنگا ہوتا ہے ــــ اور مرتبہ میں عود کے ... سارے اصناف سے اعلیٰ اور ارفع یہ کمیاب ہے اور ہر وقت دستیاب نہیں ہو سکتا، یہ خوب تر، ٹھوس، بھاری اور گہرا سیاہ ہوتا ہے۔ ابو زید حسن[2] سیرافی نے اپنی کتاب اخبار الہند میں لکھا ہے: ملتان جو منصورہ[3] کے قریب واقع ہے کی مشہور مورتی کی زیارت کے لئے ہنادو تین ماہ کی مسافت سے اپنی پیٹھ پر بہترین قسم کا ہندی اور قامروبی (قامرونی) عود لاد کر چلتا ہے۔ قامروپ (قامرون) وہ سرزمین جہاں اعلیٰ قسم کا عود ہوتا ہے تین ماہ تک ڈھونے کی مشقت اٹھانے کے بعد وہ ہندو عود کا بوجھ ملتان کی مورتی کے پاس لاتا ہے اور مورتی کے حضور سلگانے کے لئے مندر کے پروہتوں کے حوالے کر دیتا ہے اس عود کے ایک پونڈ (من) کی قیمت ایک ہزار رو (دو دینار) اٹھتی ہے یہ اتنا نرم ہوتا ہے کہ اگر اس پر مہر لگائی جائے تو اس پر مہر کا نقش ابھر آتا ہے۔ عود کے تاجر قامروبی (قامرونی) عود مورتی کے پروہتوں سے خرید لیتے ہیں۔

دوسری قسم کا عود سمندری (سمندوری) کہلاتا ہے اور یہ سمندر[4] (سمندور) سے آتا ہے جو زیریں ہندوستان (سفالۃ الہند) کا ایک شہر ہے۔ اس کی کئی قسمیں ہوتی ہیں، ان میں سب سے

۱ے قامرونی بالنون قامروبی بالباء کی تصحیف ہے اور قامروب، کامروپ کی تعریب، قدیم زمانہ میں آسام کا نام کامروپ تھا۔

۲ے متن میں حسین بن یزید سیرافی قلمبند ہوا ہے۔ غالباً کاتب کا سہو ہے۔

۳ے پایہ تخت سندھ، حیدرآباد سے قریب پچاس میل شمال مشرق میں۔ ذیری کا یہ قول صحیح نہیں کہ ملتان منصورہ کے قریب واقع ہے، ان دونوں کے درمیان پانچ سو میل سے زائد مسافت تھی

۴ے عہد قدیم میں اڑیسہ کی چلکا جھیل کو سمندر کہتے تھے، سمندری عود اسی جھیل کے ملحقہ جنگلوں سے بیرونی ملکوں کو بھیجا جاتا تھا۔ دیکھو کننگھم ص ۵۰۶۔

عمدہ عود قماری ہوتا ہے، یہ خوب تر سخت اور بھاری ہوتا ہے اور آگ میں زیادہ دیر تک جلتا رہتا ہے
بعض لوگ سیاہ عود کو نیلے پر ترجیح دیتے ہیں اور بعض نیلے کو سیاہ پر، اس عود کا ایک ٹکڑا بقدر
پونڈ (من) سے وزنی ہوتا ہے اور عمدہ خوشبو کے باعث اس کا نام ریحان العود رکھا گیا ہے۔ مندری
عود کے بعد کمبوڈی (قماری) کا مرتبہ ہے، یہ کمبوڈیا (قمار) سے لایا جاتا ہے جو جزیرہ نما ہندوستان[۱]
(سفالۃ الہند) کی ایک سرزمین ہے، اس کی بھی کئی قسمیں ہوتی ہیں، ان میں سب سے اعلیٰ سیاہ اور نیلا
ہوتا ہے، یہ خوب سخت اور تر ہوتا ہے، اس میں سفیدی بالکل نہیں ہوتی، جلتا بھی کم ہے، اس کا
ایک ٹکڑا نصف پونڈ (من) یا اس سے کچھ کم وزنی ہوتا ہے۔

عود مندری میں حلاوت، حدت، مہک اور آگ برداشت کرنے کی جو صلاحیت ہوتی ہے، وہ کسی دوسرے عود میں نہیں ہوتی، محمد بن عباس مشکی نے اپنی کتاب میں عود ہند کی خصوصیت اور خلفاء کے محلوں میں اس کے استعمال کے اسباب بیان کئے ہیں، لکھتا ہے: عود ہندی سب سے اعلیٰ قسم کا عود ہے اور ہر عود سے کم جلتا ہے اور اس کی مہک ہر عود سے زیادہ کپڑوں میں برقرار رہتی ہے، اسلام سے پہلے اور اس کے بعد بھی عہد اُموی کے آخر (۱۳۲ھ/۷۴۹ء) تک تاجر عراق و شام کے ملکوں میں عود ہندی برآمد نہیں کرتے تھے اور نہ انکو اس کے برآمد کرنے سے کوئی دلچسپی تھی، وہ یہ سمجھتے تھے کہ اس کی خوشبو میں تیکھا پن (مرارہ) پایا جاتا تھا۔ خاندان کسریٰ کے بادشاہ مندلی[۲]، کمبوڈی (قماری)، صنفری اور ویتنامی (صنفی) عود استعمال کرتے تھے کیونکہ ان علاقوں کے عود کی مہک بہت میٹھی ہوتی تھی لیکن اس مٹھاس سے کپڑوں میں کھٹمل پیدا ہو جاتے تھے، عراق

---

۱ یہ قمار درست نہیں، محققوں کی رائے میں قمار (KHMER) کی تعریب ہے اور ...
(KHMER) کا اطلاق پرانے زمانہ میں کمبوڈیا اور تھائی لینڈ پر ہوتا تھا اور یہ دونوں علاقے جیسا کہ معلوم ہے ہندوستان سے بہت دور واقع ہیں۔

۲ مندلی منسوب بہ منڈل، منڈل سے کارومنڈل کوسٹ (تامل ناڈو) مراد ہے۔

وشام کے ملکوں میں لوگ عود ہندی سے واقف تھے اور اس کی خوبیوں سے باخبر ہونے کے باوجود تاجر اسے برآمد نہیں کرتے تھے۔ عہد اموی کے اختتام پر جب اموی حکمرانوں کے درمیان اختلاف اور جھگڑا بڑھا اور ان کے پاس روپے کا توڑ ہو گیا تو انھوں نے رعایا کی دولت پر دست درازی شروع کر دی، ناجائز طریقوں سے روپیہ حاصل کرنے لگے اور اوقاف نیز یتیموں کے املاک پر ہاتھ ڈالنے لگے۔ چنانچہ خراساں کے اموی گورنروں نے برمک اور اس کے لڑکوں سے روپیہ طلب کیا۔ برمک کے تصرف میں وقف کردہ بہت سی دولت اور جائداد تھی (اموی گورنروں کے مطالبوں سے تنگ آ کر) برمک اور اس کے لڑکے خراساں سے ہندوستان بھاگ آئے اور وہاں عباسی حکومت کے قیام تک ٹھہرے رہے۔ حسین بن برمک نے دیکھا کہ خوشبو کی لطافت کے باوجود عود ہندی کی (مسلمان) تاجروں میں مانگ نہیں ہے، خود اس کو یہ عود بہت پسند آیا اور اس نے بڑی مقدار میں اسے خرید لیا۔ اس کے بعد خالد بن برمک، اور اس کا بھائی حسین اور ان کے متعلقین ابوجعفر منصور کے خلیفہ ہونے کے بعد اس سے ملنے گئے منصور نے ان کو اپنا مقرب اور مشیر بنا لیا۔ ایک دن حسین برمکی منصور سے ملنے آیا تو اس نے دیکھا کہ خلیفہ کے پاس کمبوڈی (قماری) عود سلگ رہا ہے۔ اس نے خلیفہ سے کہا کہ میرے پاس کمبوڈی عود سے زیادہ لطیف اور خوشبودار عود ہے جو میں ہندوستان سے اپنے ساتھ لایا ہوں، منصور کی فرمائش پر حسین، عود ہندی لے کر آیا، منصور نے اسے پسند کیا اور حکم دیا کہ ہند (یعنی سندھ) میں (اس کے گورنر کو) لکھا جائے کہ بڑی مقدار میں عود ہندی بھیجے۔ عود ہندی کی مہک کی تیزی اور حدت (زعارۃ) برداشت کر لی گئی کیوں کہ اس سے کھٹمل مر جاتے تھے اور کپڑوں میں (کبھی) پیدا نہیں ہوتے تھے، مزید برآں کپڑوں میں اس کی مہک، زیادہ دیرپا ہوتی تھی، جب خلفا اور سلاطین نے عود ہندی کو پسند کر لیا اور اپنے محلوں میں اسے سلگانے لگے تو عود کے دوسرے اقسام کا مرتبہ گر گیا اور عود ہندی کی

ل برمک بلخ (مشرقی خراساں) کے مشہور بدھ وہار کا متولی تھا، برمک، پرمکھ کی تعریب ہے۔ پرمکھ سنسکرت میں ناظم، عامل کو کہتے ہیں۔

قدر و منزلت بڑھ گئی۔

ہندو حاکم اور مسلمان

مسعودی (دسویں صدی کا ربع ثانی):

چول[2]

میں ۳۰۴ھ ۹۱۶ء میں سرزمین گجرات (لار) کے شہر چول (صیمور) آیا جو بلہرا کی قلمرو میں داخل ہے۔ اس وقت چول کا حاکم جانج[3] تھا۔ شہر میں دس ہزار مسلمانوں کی بستی تھی جو بیاسرہ[4] سیراف، عمان، بصرہ، بغداد اور بہت سے دوسرے ملکوں کے ان لوگوں پر مشتمل تھی جنھوں نے چول (صیمور) میں شادی بیاہ کر کے وہاں بود و باش اختیار کر لی تھی۔ ان میں خاصی تعداد ممتاز تاجروں کی تھی جن میں موسیٰ بن اسحاق صندابوری کا نام قابل ذکر ہے۔ اس وقت ہنرمن کے منصب پر ابو سعید معروف بہ زکریا فائز تھا۔ ہنرمن مسلمانوں کے مقدم یا سربراہ کو کہتے ہیں، ہندو حاکم کسی معزز اور وجیہ مسلمان کو ان کے ہم مذہبوں کا ناظم امور مقرر کر دیتا ہے جس کے ذمہ ان کے معاملات کی نگرانی ہوتی ہے۔

۱؎ مروج الذہب، ۲/۶-۸۵ ۲؎ بمبئی سے تیئس میل جنوب میں واقع تھا اور آج بھی موجود ہے۔ ہودیوالا ص۶۶

۳؎ جھنجھا کی تصحیف ہے جو شمالی کونکن کا راشٹرکوٹا حاکم تھا۔ ہودیوالا ص۲۱

۴؎ ہندوستانی نژاد ایک مسلمان قوم جس سے اسلامی جہازوں پر سمندری دشمن سے لڑنے کے لئے فوجی خدمت لی جاتی تھی۔ تاج العروس۔

ادریسی (بارہویں صدی کا ربع ثالث):

پاٹن (نہر وارہ)

..... یہاں بغرض تجارت بہت سے مسلمان تاجر آتے ہیں، شہر کا حاکم مسلمانوں کی عزت کرتا ہے اور ان کے مال و متاع کا محافظ ہے، یہاں کے حاکموں کو اپنے علاقے میں عدل و انصاف قائم رکھنے سے فطری لگاؤ ہے، کسی کام سے ان کو اتنی دلچسپی نہیں جتنی عدل و انصاف سے ہے، لوگ کہتے ہیں کہ ان کے انصاف، پابندی عہد اور حسن سیرت کی بدولت ان کی ساری رعایا امن و عافیت سے بہرہ ور ہے ...

یاقوت (تیرہویں صدی کا ربع اول):

چول اور تھانہ

چول (صیمور) اور تھانہ (تانہ) ان شہروں میں سے ہیں جہاں مسلمانوں کی بستیاں ہیں، ان کے معاملات اور مفادات کی نگرانی مسلمان کرتے ہیں جن کو راجہ بلہرا مقرر کرتا ہے چول (صیمور) میں ایک جامع مسجد ہے جہاں باجماعت نماز ہوتی ہے۔

بزرگ بن شہریار (دسویں صدی کا ربع ثالث):

محمد بن بابشاد کپتان کی سرکاری تصویر

(سرپرہ)

کہا جاتا ہے کہ ہندوستان کے ایک راجہ نے محمد بن بابشاد کی تصویر بنوائی اور اسے

۱۔ نزہت المشتاق قلمی ۱/۱۲۳ ۲۔ رن کچھ کے بالمقابل مشرق میں اور بمبئی سے دو سو میل شمال میں
۳۔ معجم البلدان ۵/۴۰۷ ۴۔ عجائب الہند ص ۹۵

اپنے محل میں جگہ دی) محمد بن بابشاد ایک بڑا بحری کپتان تھا اور سمندری حلقوں میں اس کو بڑی شہرت اور عزت حاصل تھی۔ ہندوستانی راجاؤں کا دستور ہے کہ وہ بڑے اور معزز لوگوں کی تصویریں بنواتے ہیں (اور انہیں محلوں میں آویزاں کرتے ہیں)۔

مجھ سے شاہان (بن) حمویہ نے جو دودہ کے نام سے مشہور ہے ۳۵۰ھ سنہ ۹۶۱ء میں بیان کیا: احمد بن مروان تاجر نے مجھے ایک تجارتی جہاز کا کپتان بنا کر (ملایا کے مشہور مغربی بندرگاہ) کلہ روانہ کیا۔ (سمندری طوفان یا بحری ڈاکوؤں کی زد میں آ کر) اہل جہاز کو (سماٹرہ کے جنوبی بندرگاہ) پنچور (فنصور) جانا پڑا۔ (جنوب مشرقی سماٹرا کی حکومت) سری وجایا (SRIVIJAYA) (سربزہ[1]) کے مہاراجہ سے کسی معاملہ میں جو مجھے یاد نہیں رہا، میرے تعلقات کشیدہ ہو گئے تھے، اس کو میرے پنچور (فنصور) پہنچنے کی خبر ہوئی تو اس نے اپنے سفیر میرے پاس بھیجے اور مع جہازوں کے سری وجایا (سربزہ) بلا لیا۔ جب میں وہاں پہنچا تو میں نے اپنے تجارتی سامان میں سے بہت سی عمدہ چیزیں مہاراجہ کی خدمت میں پیش کیں اور اس کے وزیروں اور مقربوں کو بھی تحفے

---

[1] ساری عرب تحریروں میں اسی طرح قلمبند ہوا ہے۔ لیکن یہ سربزہ کی بگڑی ہوئی شکل ہے اور سربزہ سری وجایا (SRIVIJAYA) کی تعریب۔ سری وجایا ایک بدھ سلطنت تھی جسے جنوبی ہند کے مہاجر ہندوؤں نے اسلام سے بہت پہلے قایم کیا تھا، اور جس نے ساتویں صدی عیسوی سے تیرہویں صدی عیسوی کے آخر تک سماٹرا، جاوا، ملایا اور ملحقہ جزیروں پر شاندار حکومت کی۔ عربوں کا مہراج اسی سلطنت کے راجاؤں کا لقب تھا۔ عام طور پر عرب سربزہ (سربزہ) لکھتے ہیں۔

[2] جس کو آج کل پلمبانگ (PALMBANG) کہتے ہیں سری وجایا سلطنت کے پایۂ تخت جنوب مشرقی سماٹرا میں ایک خلیج پر واقع تھا، یہاں سربزہ سے یہی شہر مراد ہے۔ دیکھو جنوب مشرقی ایشیا از ہیرسن ص ۲۱-۹

دیئے، اس طرح سے اس کا دل میری طرف سے صاف ہوگیا اور اس نے میری توقیر و تکریم کی، میں ہمیشہ دوپہر کے کھانے نیز خلوت میں پینے پلانے کے وقت اس کے ساتھ رہتا تھا۔ پانچ یا چھ ماہ کے بعد ایسا اتفاق ہوا کہ سری وجایا (سریرہ) کا مہاراج اہل جاوا (زنج) سے لڑنے کے لئے نکلا، اس ایک نیز ہندوستان کے راجاؤں کی رسم ہے کہ جب وہ کسی دوسرے حملہ آور راجہ سے لڑنے جاتے ہیں تو وہ تمام سامان جس کا لے جانا ممکن ہوتا ہے اپنے ساتھ لے لیتے ہیں اور بھاری سامان کو آگ لگا کر جلا دیتے ہیں تاکہ وہ پوری تن دہی سے جنگ میں شرکت کر سکیں تاکہ ان کا مقصد وحید پیش قدمی رہے اور پیچھے ہٹنے کا خیال تک دل میں نہ آئے اور عقب کی کسی چیز کی یاد ان کو نہ ستائے۔ ہو سکتا ہے کہ وہ ہار جائیں تو اس صورت میں ان کا دشمن ان کے محل کی دولت، ہتھیار اور ساز و سامان پر قابض ہو کر (مزید) طاقت ور نہ بن سکے۔ مہاراجہ سری وجایا (سریرہ) نے جب راجہ جاوا (زانج) سے لڑنے کا ارادہ مصمم کر لیا تو جتنا سامان لے جانا ممکن تھا وہ سب ساتھ لے لیا اور شاہی خزانوں اور توشہ خانوں کی باقی مال و متاع جلا دینے کا حکم دے دیا۔ مہاراجہ کے وزیر نے جو میرا بڑا خیال کرتا تھا اور بے حد قدر دان تھا اس سے کہا: مہاراج یہ سامان جلا کر تلف نہ کیجئے، شاہان بن تویہ کو دے دیجئے۔ راجہ: خزانہ میں جو کچھ ہے تم سب لے سکتے ہو میں تمہیں ہبہ کرتا ہوں۔ شاہان نے بتایا کہ میں نے اپنے جہاز کا کل وزن مختلف اقسام کے سامان سے پورا کر لیا۔ اس نے جو چیزیں جہاز میں لادیں ان میں مہاراج کے توشہ خانوں سے لیا ہوا تین ہزار پونڈ (من ہم) کافور بھی تھا۔ شاہان نے مہاراج کے خزانوں سے لئے ہوئے مال و متاع کی جو قیمت مجھے بتائی وہ اتنی زیادہ ہے کہ مجھے اس کا ذکر کرتے ہوئے تامل ہوتا ہے۔ یہ سامان لے کر شاہان ۳۲۰ھ / ۹۳۱ء میں سری وجایا (SRIVIJAYA) (سریرہ) سے عمان روانہ ہو گیا۔[۲]

---

[۱] اس کے بعد متن میں یہ جملہ ہے: وتشوقت بامعی۔ اس کا مطلب واضح نہیں ہوا اس لئے اس کا ترجمہ نہیں کیا گیا۔ [۲] مسالک الابصار قلمی ۲/۵۰-۴۹

سیراف کے ایک تاجر نے مجھ سے بیان کیا کہ چول (صیمور)[1] میں عباس بن ماہان نامی سیراف کا ایک شخص رہتا تھا، وہاں چول میں مسلمانوں کا مقدم (ہنرمن) تھا اور شہر کا نہایت باثمر اور وجیہ آدمی جس سے مسلمان اپنے معاملات میں رجوع کیا کرتے تھے۔ ایک (مسلمان) جہازی نوکر جو بدکردار آدمی تھا چول (صیمور) آیا، اس نے وہاں کے (کسی مندر میں) مورتی دیکھی جو ایک حسین لڑکی کی شبیہہ تھی، پجاریوں کی نظر بچا کر وہ اس مورتی کے پاس گیا اور اس کی رانوں کے درمیان انزال کر دیا۔ عین اسی وقت مندر کے ایک پجاری کا ادھر سے گذر ہوا۔ یہ منظر دیکھ کر وہ گھبرا گیا اور الٹے پیروں وہاں سے چلا گیا، مندر کے ناظم کو اس حرکت کا پتہ چلا تو وہ مورتی کے پاس آیا اور اس نے اس کی رانوں کے درمیان منی دیکھی، اس نے... جہازی نوکر کو پکڑ لیا اور فوراً چول (صیمور) کے حاکم سے شکایت کی اور سارا ماجرا کہہ سنایا، جہازی نوکر نے اپنے جرم کا اقبال کر لیا، حاکم نے اپنے مشیروں سے پوچھا کہ انکی رائے میں قصوروار کو کیا سزا دی جائے، انھوں نے کہا کہ اس کو ہاتھیوں کے پیروں سے روندوا دیا جائے، ایک دوسرے نے رائے دی کہ اس کے ٹکڑے ٹکڑے کر دینا چاہئے، حاکم بولا: ایسا کرنا مناسب نہیں کیوں کہ یہ عرب ہے اور عربوں سے ہمارا معاہدہ ہے۔ آپ میں سے ایک شخص مسلمانوں کے ناظم امور (ہنرمن) عباس ابن ماہان کے پاس جائے اور ان سے پوچھے کہ ایسے مسلمان قصوروار کو کیا سزا ملنی چاہئے جو آپکی مسجد میں عورت کے ساتھ مصروف دیکھا جائے۔ عباس ایسے مجرم کو جو سزا تجویز کریں وہی اس جہازی نوکر کو دی جائے۔ حاکم کا ایک وزیر عباس کے پاس گیا اور اس سے مشورہ کیا۔ عباس ہندوؤں کی نظر میں اسلام کی عزت و عظمت بڑھانا چاہتا تھا اس لئے اس نے کہا: اگر ہم مسجد میں کسی مرد کو عورت کے ساتھ مصروف دیکھیں تو اسے قتل کر دیں گے۔ اس رائے کے بموجب اس جہازی نوکر کو موت کی سزا دی گئی[2]

---

[1] بمبئی سے تیئس ۲۳ میل جنوب میں۔

[2] عجائب الہند ص ۱۲۴

میں ایک دن سنجان[1] (نجالان) میں زید بن محمد کے پاس تھا جو اس وقت وہاں کی مسلمان بستی کا متولی اور ناظم امور (ہنرمن) تھا، ایک شخص کو جس کا نام جواں مرد تھا اور جو زید سے مل گیا تھا۔ کچھ لوگوں نے رات میں گھیر لیا، اس سے لڑے، اس کو قتل کیا اور اس کا سامان لوٹ لیا۔ اس واقعہ کی خبر جس وقت زید بن محمد کو پہنچی میں اس کے پاس موجود تھا، یہ خبر سن کر کچھ فارسی جو وہاں موجود تھے کہنے لگے: اب تو ہند کے لوگ فارسیوں پر بھی ہاتھ اٹھانے لگے ہیں اور ان پر چھاپے مارتے ہیں، فارسیوں کا حال خراب ہوتا جا رہا ہے۔ زید بن محمد ان کی باتیں سن رہا تھا۔ اس نے مجھ سے کہا: ذرا سننا یہ کیا کہہ رہے ہیں، یہاں سے ہٹتے ہی یہ لوگ بھول جائیں گے کہ انھوں نے کیا کہا تھا اور یہ باتیں پھر کبھی زبان پر نہ لائیں گے۔ میں نے کہا: جی ہاں، تم نے سب باتیں سنیں۔ اس واقعہ کے تقریباً بیس دن بعد میں ایک دن علی الصباح زید کو سلام کرنے اس کے گھر گیا تو میں نے وہاں جواں مرد کے قاتلوں کو دیکھا ان کے ہاتھ کندھوں پر بندھے ہوئے تھے، میں کچھ نہ سمجھا کہ وہ کون ہیں اور آداب کر کے زید کے پاس بیٹھ گیا، لوگ حسب معمول زید کو سلام کرنے آرہے تھے، جب سب جمع ہو گئے تو زید نے کہا: صاحبو، جواں مرد کے ساتھ جو واقعہ پیش آیا آپ سب اس سے واقف ہیں، میں نے اس کے قاتلوں کو پکڑ لیا ہے۔ آپ میں سے ہر فرد کھڑا ہو کر ان میں سے ایک ایک کو قتل کر دے جس طرح انھوں نے آپ کے بھائی کو قتل کیا ہے، ہمیں جوانمرد کا کچھ سامان اور حساب کے کاغذ بھی ملے ہیں جو آپ میں سے کوئی صاحب اپنی تحویل میں لے لیں اور اس کے گھر والوں کو پہنچا دیں، تاکہ میں اپنی ذمہ داری سے سبکدوش ہو جاؤں۔ یہ کہہ کر اس نے میری طرف دیکھا گویا اپنے پچھلے ریمارک کو یاد دلا رہا ہو، سب خاموش بیٹھے رہے، نہ کوئی اٹھا اور نہ کسی نے کچھ کہا۔ یہ دیکھ کر زید بن محمد بولا: صاحبو، آپ کا یہ رویہ بڑا نامناسب ہے مجھے کانٹوں میں گھسیٹ کر خود الگ ہو جاتے ہیں، جمع ہو کر چہ میگوئیاں کرتے ہیں اور جب حق مل جاتا ہے تو آپ میں سے ہر ایک اپنا راستہ لیتا ہے،

---

[1] بمبئی سے قریب، نوے میل شمال میں۔

آپ میرے ساتھ انصاف نہیں کر رہے۔ واللہ المستعان۔ اس کے بعد زید حاکم شہر کے محل کو گیا اور اس سے اس شخص کو مانگا جس نے جوانمرد کو قتل کیا تھا، حاکم نے سب ڈاکوؤں کو قتل کرادیا اور عبرت کے لئے ان کی لاشیں ساحل سمندر پر لٹکا دیں۔

ہندوستان کا کاغذ اور رسم الخط

بیرونی[1] (گیارہویں صدی کا ربع ثانی):

پرانے زمانے کے یونانیوں کے برخلاف ہندو چمڑے پر لکھنے کے عادی نہیں ہیں، جب سُقراط سے کسی نے پوچھا کہ تم کتابیں کیوں نہیں لکھتے تو اس نے جواب دیا: مجھے اچھا نہیں معلوم ہوتا کہ زندہ دلوں کا علم مردہ بکری کی کھال پر منتقل کروں۔ یونانیوں کی طرح اوائل اسلام میں مسلمان بھی چمڑے پر لکھا کرتے تھے، چنانچہ (عرب مسلمانوں سے) خیبر کے یہودیوں کا معاہدہ چمڑے پر تحریر ہوا تھا اور رسول اللہ نے کسریٰ کو جو خط لکھا تھا وہ بھی چمڑے ہی پر قلمبند کیا گیا تھا۔ اسی طرح ابتدائے اسلام میں قرآن کے نسخے ہرن کی کھال پر لکھے جاتے تھے اور توراۃ کی کتابت بھی چمڑے پر ہوتی تھی۔ قرآن میں ہے: یجعلونه قراطیس۔ یہودی توراۃ کو قرطاس بناتے ہیں یعنی کاغذ پر لکھتے ہیں۔ قرطاس مصر میں بردی پودے کے گودے سے بنایا جاتا تھا، کچھ عرصہ پہلے تک عرب خلفاء کے خطوط اور فرمان قرطاس ہی پر صادر ہوتے تھے، قرطاس پر لکھے ہوئے لفظ کو بدلا یا مٹایا نہیں جاسکتا، اگر ایسا کیا جائے تو کاغذ خراب ہو جاتا ہے۔

کاغذ چینیوں کی ایجاد ہے، اسلامی قلمرو میں اس کی صنعت چینی قیدیوں کی معرفت سمرقند میں شروع ہوئی تھی۔ اس کے بعد یہ صنعت دوسرے اسلامی شہروں میں بھی پہنچ گئی اور اس طرح ایک بڑی کمی پوری ہو گئی۔

---

[1] کتاب الہند صد۲-۱۲۱

جنوبی ہند کے لوگ تاڑ کے پتوں پر لکھتے ہیں، تاڑ ایک اونچا پھل دار درخت ہے، کھجور اور ناریل کے پیڑ کی طرح اس درخت کے پھل کھائے جاتے ہیں، تاڑ کے پتے ڈیڑھ فٹ (ایک ذراع) لمبے اور ملی ہوئی تین انگلیوں کے بقدر چوڑے ہوتے ہیں یہ پتے تاڑی (تاری) کہلاتے ہیں اور جنوب کے لوگ ان پر لکھتے ہیں، پتوں کے بیچ میں سوراخ کر دیا جاتا ہے اور ان کو ایک ڈوری میں پرو کر کتاب بنالی جاتی ہے۔

وسطی اور شمالی ہندوستان میں درخت توز[1] کی چھال پر لکھائی ہوتی ہے، اس کی ایک قسم سے کمانوں کے خول بھی بنائے جاتے ہیں، اس چھال سے تیار کردہ کاغذ کو بھوج کہتے ہیں۔ اس کے تختے ڈیڑھ فٹ (ایک ذراع) لمبے اور پھیلی ہوئی انگلیوں کے برابر یا اس سے کم چوڑے ہوتے ہیں، ان تختوں کو کسی طریقہ سے مثلاً روغن لگا کر یا صیقل کر کے سخت اور چکنا کر لیتے ہیں اور پھر اس پر لکھتے ہیں، توز کے یہ تختے الگ الگ ہوتے ہیں اور مسلسل ہندسوں کے ذریعہ ان کی ترتیب درست رکھی جاتی ہے، پوری کتاب دو تختیوں کے درمیان رکھ کر کپڑے میں لپیٹ دی جاتی ہے، اسکو پوتھی (پوتی) کہتے ہیں۔ وسطی اور شمالی ہندوستان میں خط و کتابت نیز ہر قسم کی دوسری تحریروں کے لئے بھی توز کی چھال سے تیار کیا ہوا کاغذ استعمال کیا جاتا ہے۔

ہندوؤں کے رسم الخط کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ (امتداد زمانہ سے) فنا ہو گیا تھا اور لوگ اس کو بھول گئے تھے، کوئی اس کی طرف دھیان نہیں دیتا تھا جس کے نتیجہ میں وہ علم سے بے بہرہ ہو گئے تھے پھر پراشر کے لڑکے بیاس[2] نے خداوندی الہام سے ایک رسم الخط ایجاد کیا جو حروف تہجی کے پچاس حروف پر مشتمل تھا، ان حروف کو اکشر کہتے ہیں ..... یونانیوں کی طرح ہندو بھی بائیں سے دائیں جانب لکھتے ہیں ... ہندوؤں کا مشہور رسم الخط سدھ

---

[1] بروزن حور۔ قدیم ہندوستان کا ایک گیانی - PRASARA -

[2] ویاس مرتب وید و مہابھارت۔

ماترک (سدماترک) ہے، یہ اکثر کشمیر کی طرف منسوب کیا جاتا ہے جو تحریر وکتابت کا مرکز ہے۔ بارانسی (بنارس) میں بھی یہی خط استعمال ہوتا ہے۔ کشمیر اور بنارس ہندوؤں کے دو (سب سے بڑے) علمی مرکز ہیں، یہی رسم الخط مدھیہ پردیش میں رائج ہے جو قنوج (کنوج) کے آس پاس کا علاقہ ہے، اس کو آریہ ورت (آرجا فرت) بھی کہتے ہیں، اوہ کی قلمرو میں ناگر نامی خط رائج ہے صرف صورت میں پہلے سے مختلف ہے۔

سدھ ماترک اور ناگری کے میل سے ایک اور خط نکلا ہے جسے نصف ناگری (اردھ ناگری) کہتے ہیں۔ بھاٹیہ اور سندھ کے بعض حصوں میں یہ خط رائج ہے۔ سندھ کے جنوب میں ساحل کی طرف ملقشو علاقہ میں ملواری رسم الخط استعمال ہوتا ہے، بمہنوا یا منصورہ (سندھ) کی سرزمین میں سیندب خط رائج ہے۔ کرناٹ دیش جہاں کے باشندے فوج میں کنرڑ (کنترہ ارجبت) کے نام سے مشہور ہیں کنری (کرنات) خط چلتا ہے، آندھرا (انتر دیش) میں اندھری (انتری) ڈراوڑ دیش (دِروَردیش) میں ڈراوڑی (دروری)، گجرات (لار دیش) میں لاری اور بنگال آسام (پورب دیش) میں گوری خط رائج ہے۔ یورپ کے اُدوے پور (اُودُنپور) علاقہ کا رسم الخط بھیکشک (بیکشک) ہے۔ بدھ مذہب کے پیرو اسی خط میں لکھتے ہیں۔

قاموس الوفیات لاعیان الاسلام

(جناب ابوالنصر محمد خالدی عثمانیہ یونیورسٹی حیدرآباد)

سلسلہ کے لئے ملاحظہ ہو "برہان" مارچ ۶۹ء

(ق)

۴۲۱ القاسم بن زید المؤدب، ابو محمد — بعد الخمسین (وثلاث مائۃ) ۳۵۰ کے بعد

۴۲۲ القاسم بن عیسیٰ الشاعر، ابو دلف — خمس عشرین و مائتین ۲۲۵

۴۲۳ القاسم بن فورک بن سلیمان کنبزکی، ابو محمد

سنۃ احدی وثلاث مائۃ ۳۰۱

(ل)

۴۲۴ لیث بن سعد بن عبد الرحمان، الفہمی، ابو الحارث

سنۃ خمس او ست او سبع وسبعین ومائۃ ۱۰۵، ۱۰۶
یا ۱۰۷ء

(م)

۴۲۵ مالک بن الحارث بن عبد یغوث بن سلمہ بن ربیعہ الاشتر

سبع وثلاثین ۳۷

۴۲۶ مبارک بن فضالہ بن ابی امیہ بن کنانہ، ابو فضالہ

سنۃ اربع وستین ومائۃ ۱۶۴

۴۲۷ مجاشع بن مسعود بن ثعلبہ بن یربوع الاسلمی

یوم الزالوقہ سنتہ ست وثلاثین ۳۶

۴۲۸ محمد بن ابان بن عبداللہ، ابومسلم سنتہ ثلاث وتسعین ومائتین ۲۹۳

۴۲۹ محمد بن ابراہیم التیلی شوال سنتہ سبع وثمانین وثلاث مائتہ ۱۰-۳۸۷

۴۳۰ محمد ابراہیم بن ابان سنتہ ثمان وسبعین ومائتین ۲۷۸

۴۳۱ محمد بن ابراہیم بن احمد بن اسحاق النفری المحتسب، ابوطاہر

شوال سنتہ اربع وستین (وثلاث مائتہ) ۱۰-۳۶۴

۴۳۲ محمد بن ابراہیم بن حکیم بن السعید، ممک سنتہ سبعین ومائتین ۲۷۰

۴۳۳ محمد بن ابراہیم بن سعید بن ماونداد الثقفی الوشار، ابوعبداللہ

سنتہ تسع وتسعین ومائتین ۲۹۹

۴۳۴ محمد بن ابراہیم بن سعید الوشا والمدینی، ابوعبداللہ

سنتہ تسع وتسعین ومائتین ۲۹۹

۴۳۵ محمد بن ابراہیم بن شبیب العسال، ابوعبداللہ

سنتہ اثنتین وتسعین ومائتین ۲۹۲

۴۳۶ محمد بن ابراہیم بن عبداللہ بن راشد، ابوعبداللہ

سنتہ ست وثلاثین وثلاث مائتہ ۳۳۶

۴۳۷ محمد بن ابراہیم بن علی بن عاصم بن زاذان، ابوبکر

شوال سنتہ احدی وثمانین (وثلاث مائتہ) ۱۰-۳۸۱

۴۳۸ محمد بن ابراہیم بن محمد بن الحسن ابوعبداللہ، ابن متویہ

یوم الجمعہ سنتہ اربعین (وثلاث مائتہ) جمعہ ۳۴۰

۴۳۹ محمد بن ابراہیم بن مقاتل بن تمیم، ابومسلم

قبل الستین (وثلاث مائتہ) ۳۶۰ سے پہلے

۴۴۰ محمد بن ابراہیم بن نصر بن شبیب الصفار، ابوبکر خمس وثلاث مائة ۳۰۵

۴۴۱ محمد بن ابراہیم بن یوسف، ابوعلی، ابن الفرجہ

سنة سبع وثلاث مائة ۳۰۷

۴۴۲ محمد بن ابی سہل شیرزاذ بن خزشہ ابوعبداللہ

سنة خمس وثمانین ومائتین ۲۸۵

۴۴۳ محمد بن ابی یحییٰ سمعان الاسلمی، ابوابراہیم

سنة ست واربعین ومائة ۱۴۶

۴۴۴ محمد بن احمد بن ابراہیم القطان ابوعبداللہ

شعبان سنة خمس عشرة وثلاث مائة ۸-۳۱۵

۴۴۵ محمد بن احمد بن ابراہیم بن سلیمان بن محمد العسال، ابومحمد

رمضان سنة تسع واربعین وثلاث مائة ۹-۳۴۹

۴۴۶ محمد بن احمد بن اسباط، ابوعبداللہ رجب سنة ثمان وثلاث مائة ۳۰۸

۴۴۷ محمد بن احمد بن بُطہ، ابوعبداللہ خمس واربعین (وثلاث مائة) ۳۴۵

۴۴۸ محمد بن احمد بن جعفر بن اسحاق المذکر، ابوالحسین

شعبان سنة سبعین وثلاث مائة ۸-۳۷۰

۴۴۹ محمد بن احمد بن جعفر القصار، ابوعبداللہ بعد الثمانین (وثلاث مائة) ۳۸۰ کے بعد

۴۵۰ محمد بن احمد بن الحسن بن عمر بن البشیر الفرخان، ابوعبداللہ

سنة سبع واربعین وثلاث مائة ۳۴۷

۴۵۱ محمد بن احمد بن الحسن بن محمد بن حمزة، الهیسانی، ابوعمر

ثمان وخمسین وثلاث مائة ۳۵۸

۴۵۲ محمد بن احمد بن حسنویہ، ابوبکر بعد الستین (وثلاث مائة) ۳۶۰ کے بعد

۴۵۳ محمد بن احمد بن الحسین بن احمد بن زنجویہ، ابوبکر

غرہ شوال سنتہ اربع و اربع مائتہ ۱-۱۰-۴۰۴

۴۵۴ محمد بن احمد بن راشد بن معدان بن عبدالرحیم، ابوبکر

سنتہ تسع (و ثلاث مائتہ) ۳۰۹

۴۵۵ محمد بن احمد بن سعید المکتب ابومسلم احدی و ثلاث مائتہ ۳۰۱

۴۵۶ محمد بن احمد بن شبویہ الوراق ابوعبداللہ

ذی الحجہ سنتہ ست و ستین (و ثلاث مائتہ) ۱۲-۳۶۶

۴۵۷ محمد بن احمد بن شعیب بن عیسی المذکر، ابوبکر

ذی الحجہ سنتہ سبع و اربعین و ثلاث مائتہ ۱۲-۳۴۷

۴۵۸ محمد بن احمد بن عبدالرحمان بن محمد بن عمر، ابوبکر

غرہ شعبان سنتہ تسع عشرہ و اربع مائتہ ۱-۸-۴۱۹

۴۵۹ محمد بن احمد بن عبدالوہاب بن داؤد بن بحران، ابوبکر

خمس و خمسین و ثلاث مائتہ ۳۵۵

۴۶۰ محمد بن احمد بن علی بن محمد مسدد، ابوالحسن

قبل السبعین (و ثلاث مائتہ) ۳۷۰ سے پہلے

۴۶۱ محمد بن احمد بن عمرو بن ھشام، ابوعبداللہ خمس عشرہ و ثلاث مائتہ ۳۱۵

۴۶۲ محمد بن احمد بن عیسی، سما، ابوبکر بعد الثمانین (و ثلاث مائتہ) ۳۸۰ کے بعد

۴۶۳ محمد بن احمد بن غریب بن طریف، ابوالمسیب بعد الستین (و ثلاث مائتہ) ۳۶۰ کے بعد

۴۶۴ محمد بن احمد بن الفضل التاجر، ابوبکر سبع و ثمانین (و ثلاث مائتہ) ۳۸۷

۴۶۵ محمد بن احمد بن محمد بن ابراہیم، ابن الخبازنہ، ابومنصور

قبل الستین (و ثلاث مائتہ) ۳۶۰ سے پہلے

۴۶۶ محمد بن احمد بن محمد بن خشنش، ابو بکر

رمضان سنۃ اربع وثمانین (وثلاث مائۃ) ۹-۳۸۴

۴۶۷ محمد بن احمد بن محمد بن حمدان بن النضر بن ہریرہ، ابو عثمان

اربع وستین (وثلاث مائۃ) ۳۶۴

۴۶۸ محمد بن احمد بن محمد بن مہدی الورّاق، ابو عبداللہ

بعد الثمانین (وثلاث مائۃ) ۳۸۰ کے بعد

۴۶۹ محمد بن احمد بن محمد بن یعقوب الشیبانی القماط، ابو بکر

بعد الخمسین (وثلاث مائۃ) ۳۵۰ کے بعد

۴۷۰ محمد بن احمد بن المُنذر الصیدلانی، ابو الحسن

احدی او اثنتین وخمسین (وثلاث مائۃ) ۳۵۱ یا ۳۵۲

۴۷۱ محمد بن ادریس بن المُنذر بن داؤد بن مہران، ابو حاتم

(شعبان) سنۃ سبع وسبعین وثلاث مائۃ ۳۷۷

۴۷۲ محمد بن اسحاق بن ابراہیم بن صالح الفایزانی، ابو بکر ثلاث وثمانین ومائتین ۲۸۳

۴۷۳ محمد بن اسحاق بن ایوب الصیدلانی، ابو بکر

سنۃ خمسین (وثلاث مائۃ) ۳۵۰

۴۷۴ محمد بن اسحاق بن ایوب بن کوشید ابو بکر ثلاث وخمسین وثلاث مائۃ ۳۵۳

۴۷۵ محمد بن اسحاق بن محمد بن یحییٰ بن مندہ، ابو عبداللہ

سلخ ذی القعدہ سنۃ خمس وتسعین وثلاث مائۃ ۲۹-۱۱-۳۹۵

۴۷۶ محمد اسحاق بن بَکّہ المسوحی، ابو عبداللہ لو تسع وتسعین ومائتین ۲۹۹

۴۷۷ محمد بن اسد بن یزید، ابو عبداللہ ثلاث وتسعین ومائتین ۲۹۳

۴۷۸ محمد بن اسماعیل بن احمد بن اسید، ابو مسلم صفر سنۃ اثنتین وعشرین (وثلاث مائۃ) ۲-۳۲۲

۴۷۹ محمد بن اسماعیل بن فضیل بن زید، صندوق العلم، ابوجعفر

بعد الثمانین (ومائتین) ۲۸۰ھ کے بعد

۴۸۰ محمد بن بکار بن الحسن بن عثمان بن زید بن زیاد، ابوعبداللہ

خمس وستین ومائتین ۲۶۵

۴۸۱ محمد بن بکر بن ابراہیم، الغزال، ابومسلم بعد الخمسین (وثلاث مائۃ) ۳۵۰ھ کے بعد

۴۸۲ محمد بن بکیر بن واصل بن مالک بن قیس، ابوالحسن

بعد سنۃ ست وعشرین ومائتین ۲۲۶ کے بعد

۴۸۳ محمد بن جعفر، الصابونی المقری، ابوجعفر

سلخ رمضان سنۃ سبع وسبعین (وثلاث مائۃ) ۲۹-۹-۳۷۷

۴۸۴ محمد جعفر بن حیان، الضریر، ابوعبداللہ

جمادی الاولیٰ سنۃ تسع عشرۃ وثلاث مائۃ ۵-۳۱۹

۴۸۵ محمد بن جعفر بن محمد الاشنانی، ابوعبداللہ

قبل الستین (وثلاث مائۃ) ۳۶۰ سے پہلے

۴۸۶ محمد بن جعفر بن محمد بن ممشاذ الخیاط المذکر، ابوجعفر

ثمان واربعین وثلاث مائۃ ۳۴۸

۴۸۷ محمد بن جعفر بن دارۃ، الصوفی، ابوعبداللہ

ذی الحجہ سنۃ خمس وستین (وثلاث مائۃ) ۱۲-۳۶۵

۴۸۸ محمد بن جعفر بن یوسف بن زیاد بن مہران، ابوبکر

قبل الخمسین (وثلاث مائۃ) ۳۵۰ سے پہلے

۴۸۹ محمد بن الحارث الصیداوی الاسدی بعد ثمانین (ومائتین) ۲۸۰ کے بعد

۴۹۰ محمد بن الحسن بن علی بن معاذ، ابوعبداللہ بعد الخمسین وثلاث مائۃ ۳۵۰ کے بعد

۴۹۱ محمد بن الحسن المهلب، ابو صالح اثنتین وعشرین وثلاث مائة ۳۲۲

۴۹۲ محمد بن الحسین بن ابراہیم بن زیاد بن عجلان، ابو شیخ

ست وثمانین ومائتین ۲۸۶

۴۹۳ محمد بن الحسین بن احمد بن محمد بن الحسین بن حفص، ابو بکر

ست عشرہ وثلاث مائة ۳۱۶

۴۹۴ محمد بن الحسین بن علی بن ماقولہ، ابو جعفر سنة ست وثلاثین (وثلاث مائة) ۳۳۶

۴۹۵ محمد بن الحسین الخشوعی، ابو عبد اللہ قبل الثلاث مائة ۳۰۰ سے پہلے

۴۹۶ محمد بن حمدان الحبال، ابو بکر قبل الخمسین (وثلاث مائة) ۳۵۰ سے پہلے

۴۹۷ محمد بن حمزہ بن عمارة بن حمزہ بن یسار بن عثمان، ابو عبد اللہ

احدی وعشرین وثلاث مائة ۳۲۱

۴۹۸ محمد بن سعید بن داؤد، المدینی

جمادی الاولی سنة الاربعین (وثلاث مائة) ۵-۳۴۰

۴۹۹ محمد بن سعید بن سلیمان بن عبد الرحمان بن حمدان، ابو جعفر

احدی وثمانین ومائتین ۲۸۱

۵۰۰ محمد بن سفیان بن ابراہیم بن علی بن بطة الرباطی، ابو عبد اللہ

سنة اثنتین وخمسین وثلاث مائة ۳۵۲

۵۰۱ محمد بن سلیمان بن حبیب لوین، ابو جعفر

لبعد الاربعین (وثلاث مائة) ۳۴۰ کے بعد

۵۰۲ محمد بن سلیمان بن عبد الرحمان بن حمدان، ابو علی

سنة احدی وثمانین ومائة ۱۸۱

۵۰۳ محمد بن سہل بن الصباح المعدل، ابو جعفر سنة ثلاث عشرة وثلاث مائة ۳۱۳

۵۰۴ محمد بن شعیب بن داؤد التاجر، ابو عبداللہ ثلاث مائتہ ۳۰۰

۵۰۵ محمد بن الصلت بن الحجاج الاسدی، ابو جعفر ثلاث وعشرین ومائتین ۲۲۳

۵۰۶ محمد بن عاصم بن عبداللہ الثقفی، ابو جعفر صفر سنتہ اثنتین وستین ومائتین ۲۶۲-۲

۵۰۷ محمد بن عاصم بن یحیی الکاتب القاضی ابو عبداللہ تسع وتسعین ومائتین ۲۹۹

۵۰۸ محمد بن عامر بن ابراہیم بن واقد بن عبداللہ، ابو عبداللہ

سنتہ ست او سبع وستین ومائتین ۲۶۶ یا ۲۶۷

۵۰۹ محمد بن عبدالرحمان بن احمد بن عبدالرحمان بن محمد الحلیمی، ابو عبداللہ

تسع وثلاث مائتہ ۳۰۹

۵۱۰ محمد بن عبدالرحمان بن جعفر الخلقانی المصری سنتہ خمس عشرہ واربع مائتہ ۴۱۵

۵۱۱ محمد بن عبدالرحمان بن زیاد الارزنانی، ابو جعفر

اثنتین وعشرین وثلاث مائتہ ۳۲۲

۵۱۲ محمد بن عبدالرحمان بن سہل بن مخلد الغزال، ابو عبداللہ

ذی الحجہ سنتہ تسع وستین وثلاث مائتہ ۱۲-۳۶۹

۵۱۳ محمد بن عبدالرحمان بن الفضل بن الحسین بن الفضل الجوہری، ابو بکر

بعد الستین (وثلاث مائتہ) ۳۶۰ کے بعد

۵۱۴ محمد بن عبدالرحمان بن عمرو القرطمی، ابو محمد

ذی الحجہ سنتہ سبع واربعین وثلاث مائتہ ۱۲-۳۴۷

۵۱۵ محمد بن عبدالرحیم بن ابراہیم بن شبیب الاسدی، ابو بکر

ست وتسعین ومائتین ۲۹۶

۵۱۶ محمد بن عبدالعزیز بن ثوبلہ، ابو بکر ثمان وعشرین (وثلاث مائتہ) ۳۲۸

۵۱۷ محمد بن عبداللہ بن احمد، اخوابی نعیم، ابو مسعود خمس وتسعین وثلاث مائتہ ۳۹۵

۵۱۸ محمد بن عبداللہ بن احمد بن اسید، ابو عبداللہ

سنۃ ست وثلاثین (وثلاث مائۃ) ۳۳۶

۵۱۹ محمد بن عبداللہ بن احمد الرصاص، ابوبکر قبل الثمانین (وثلاث مائۃ) ۳۸۰ سے پہلے

۵۲۰ محمد بن عبداللہ بن احمد بن الصباح المؤدب، ابو عبداللہ

سنۃ اثنتین وسبعین (وثلاث مائۃ) ۳۷۲

۵۲۱ محمد بن عبداللہ بن حامد بن علی بن الحرلش، ابوبکر

قبل الستین (وثلاث مائۃ) ۳۶۰ سے پہلے

۵۲۲ محمد بن عبداللہ بن الحسن بن حفص، ابو عبداللہ خمس وثمانین ومائتین ۲۸۵

۵۲۳ محمد بن عبداللہ بن رستہ بن الحسن بن عمر بن زید، ابو عبداللہ

احدی وثلاث مائۃ ۳۰۱

۵۲۴ محمد بن عبداللہ بن سعد بن الحسن العسکری، ابو علی

سنۃ ثمان وخمسین (وثلاث مائۃ) ۳۵۸

۵۲۵ محمد بن عبداللہ بن العباس بن ایوب بن سعید الاخرم، ابو جعفر

احدی وثلاث مائۃ ۳۰۱

۵۲۶ محمد بن عبداللہ بن العباس بن خالد بن یزید بن ماہان، ابو عبداللہ

ست وستین ومائتین ۲۶۶

۵۲۷ محمد بن عبداللہ بن علی بن عبداللہ بن العباس، المہدی، امیر المومنین

تسع وستین ومائۃ ۱۶۹

۵۲۸ محمد بن عبداللہ بن محمد بن ایوب، القماط المتطبب، ابوبکر

محرم سنۃ ثمان واربع مائۃ ۱-۴۰۸

۵۲۹ محمد بن عبداللہ بن محمد بن عمر بن عبداللہ، ابو الحسن ذی الحجہ سنۃ ثمانین (وثلاث مائۃ) ۱۲-۳۸۰

۵۳۰ محمد بن عبداللہ بن محمد بن معروف بن یزید، ابو عمر

محرم سنۃ ست وسبعین وثلاث مائۃ ۱-۳۷۶

۵۳۱ محمد بن عبداللہ بن مخلد، ابو الحسین قبل تسعین (وثلاث مائۃ) ۳۹۰ سے پہلے

۵۳۲ محمد بن عبداللہ بن مصعب، ابو عبید اللہ احدی وتسعین (وثلاث مائۃ) ۳۹۱

۵۳۳ محمد بن عبداللہ بن ممشاذ بن زید القندیل، ابو بکر

تسع واربعین او خمسین (وثلاث مائۃ) ۳۴۹ یا ۳۵۰

۵۳۴ محمد بن عبدالوہاب بن ابراہیم الفقاد، ابو یحییٰ اثنتی عشرۃ ومائتین ۲۱۲

۵۳۵ محمد بن عبدوس بن مالک بن الاسود، الطحان، ابو الحسن

بعد الثلاث مائۃ ۳۰۰ کے بعد

۵۳۶ محمد بن عبیدہ بن یزید بن عبیدہ، ابو عبداللہ احدی وثلاث مائۃ ۳۰۱

۵۳۷ محمد بن عبیداللہ بن ابراہیم بن داؤد الکرابیسی المؤدب ابو عبداللہ

بعد الستین (وثلاث مائۃ) ۳۶۰ کے بعد

۵۳۸ محمد بن عبیداللہ بن الحسین بن محمد، ابو بکر

ذی القعدہ سنۃ خمس وثمانین (وثلاث مائۃ) ۱۱-۳۸۵

۵۳۹ محمد بن عبیداللہ بن محمد الغسال، ابو الحسن

قبل السبعین (وثلاث مائۃ) ۳۷۰ سے پہلے

۵۴۰ محمد بن عبیداللہ بن المرزبان، الواعظ، ابو بکر

سنۃ ثلاث وخمسین (وثلاث مائۃ) ۳۵۳

۵۴۱ محمد بن عثمان بن عمرو بن مرزوق تسع واربعین ومائتین ۲۴۹

۵۴۲ محمد بن علی بن احمد، الادیب، الفقیہ الاشنانی، ابو بکر

احدی واربع مائۃ ۴۰۱

۵۴۳ محمد بن علی بن احمد بن محمد بن عمران، ابن کرسبتہ، الخلقانی، ابو بکر

بعد الثمانین (وثلاث مائتہ) ۳۸۰ کے بعد

۵۴۴ محمد بن علی بن الجارود، ابو بکر خمس وعشرین وثلاث مائتہ ۳۲۵

۵۴۵ محمد بن علی بن مالک بن الاخطل، اخو محمود المدینی ثلاث مائتہ ۳۰۰

۵۴۶ محمد بن علی بن عمرو النقاش، ابو سعید

الثامن من رمضان سنتہ اربع عشرۃ واربع مائتہ ۔ ۹ ۔ ۴۱۴

۵۴۷ محمد بن علی بن مخلد بن مزید بن محرز الفرقدی

سبع وثلاث مائتہ ۳۰۷

۵۴۸ محمد بن عمر بن حفص الجورجیری، ابو جعفر

ربیع الاول سنتہ ثلاثین وثلاث مائتہ ۳ ۔ ۳۳۰

۵۴۹ محمد بن عمر بن عبد اللہ بن الحسن بن حفص الماموں الذکوانی، ابو عبد اللہ

سنتہ اربع عشرہ وثلاث مائتہ ۳۱۴

۵۵۰ محمد بن عمر بن علی التاجر، عَلکَوَیہ ثمانین وثلاث مائتہ ۳۸۰

۵۵۱ محمد بن عمر بن یزید الزہری، ابو عبد اللہ ثلاث وستین ومائتین ۲۶۳

۵۵۲ محمد بن عمرو بن شہاب، ابو عمر سبع وثلاث مائتہ ۳۰۷

۵۵۳ محمد بن عیسیٰ بن ابراہیم بن رزین الزعفرانی، ابو عبد اللہ

احدی واربعین ومائتین ۲۴۱

۵۵۴ محمد بن القاسم بن احمد بن خرشاد النتف، ابو عبد اللہ

ربیع الاول احدی وثمانین وثلاث مائتہ ۳ ۔ ۳۸۱

۵۵۵ محمد بن القاسم بن محمد بن سیاہ، الغسال

سلخ صفر سنتہ احدی وخمسین (وثلاث مائتہ) ۲۹ ۔ ۲ ۔ ۳۵۱

۵۵۶ محمد بن محمد بن صخر بن سدوس، ابو جعفر ثمان وستین ومائتین ۲۶۸

۵۵۷ محمد بن محمد بن عبید اللہ بن عمرو بن زید، ابو الحسن

خمس وخمسین (وثلاث مائۃ) ۳۵۵

۵۵۸ محمد بن محمد بن یونس الابہری سنۃ ثلاث وثلاثین (وثلاث مائۃ) ۳۳۳

۵۵۹ محمد بن معمر بن ناصح، الذہلی، الادیب، ابو مسلم

صفر سنۃ خمس وخمسین وثلاث مائۃ ۲-۳۵۵

۵۶۰ محمد بن المغیرہ بن سلم بن عبد اللہ بن المغیرہ الاموی، ابو عبد اللہ

احدی وثلاثین ومائتین ۲۳۱

۵۶۱ محمد بن مندویہ الطّویل قبل ثلاث مائۃ ۳۰۰ سے پہلے

۵۶۲ محمد بن موسیٰ بن مردویہ، ابو عبد اللہ ثمان وسبعین وثلاث مائۃ ۳۷۸

۵۶۳ محمد بن نصر بن عبدہ الجرجانی سنۃ اثنتین وخمسین ومائتین ۲۵۲

۵۶۴ محمد بن نصر بن القاسم البزاز، ابو عبد اللہ

سنۃ احدی وثمانین (وثلاث مائۃ) ۳۸۱

۵۶۵ محمد بن نصر، مولی احمد بن رستہ، ابو بکر بعد الخمسین (وثلاث مائۃ) ۳۵۰ کے بعد

۵۶۶ محمد بن نصیر بن عبد اللہ بن ابان القرشی، ابو عبد اللہ

ربیع الاول سنۃ خمس وثلاث مائۃ ۳-۳۰۵

۵۶۷ محمد بن النضر بن احمد بن حبیب بن الزبیر بن مشکان، ممشاذ

خمس او سبع وسبعین ومائتین ۲۷۵ یا ۲۷۷

۵۶۸ محمد بن النعمان بن عبد السلام بن حبیب بن خطیط، ابو عبد اللہ

اربع واربعین ومائتین ۲۴۴

۵۶۹ محمد بن ہارون، ابو جعفر، تمّار بن ہارون اربع وعشرین وثلاث مائۃ ۳۲۴

۵۷۰ محمد بن یحییٰ، بحرویہ الشروطی، ابو عبداللہ
تسع واربعین (وثلاث مائتہ) ۳۴۹

۵۷۱ محمد بن یحییٰ السعیدی، سبط سعدویہ اربع وثمانین ومائتین ۲۸۴

۵۷۲ محمد بن یحییٰ بن مندہ بن الولید بن مندہ بن بُطہ
احدی وثلاث مائتہ ۳۰۱

۵۷۳ محمد بن یحییٰ بن یزید بن مالک الخرجانی الضبی، ابو جعفر
احدی وتسعین ومائتین ۲۹۱

۵۷۴ محمد بن یعقوب بن اسحاق، ابو صالح ثمان عشرہ وثلاث مائتہ ۳۱۸

۵۷۵ محمد بن یعقوب بن مہران، ابو عبداللہ بعد المائتین ۲۰۰ کے بعد

۵۷۶ محمد بن یوسف بن معدان بن سلیمان، عروس الزہاد، ابو عبداللہ
اربع وثمانین ومائتین ۲۸۴

۵۷۷ محمد بن یوسف بن معدان بن یزید بن عبدالرحمان الثا
ست وثمانین (وثلاث مائتہ) ۳۸۶

۵۷۸ محمود بن احمد بن الفرج، ابو حامد اربع وتسعین (وثلاث مائتہ) ۳۹۴

۵۷۹ محمود بن علی بن مالک بن الاخطل البزاز، ابو حامد سنتہ ثلاث مائتہ ۳۰۰

۵۸۰ محمود بن الفرج بن عبداللہ بن بدر، ابو بکر اربع وثمانین ومائتین ۲۸۴

۵۸۱ مسلم بن سعید بن مسلم الاشعری، ابو سلمتہ ست وتسعین ومائتین ۲۹۶

۵۸۲ مطہر بن احمد بن محمد الحنظلی، ابو عمر رجب سنتہ خمس وستین وثلاث مائتہ ۷۔ ۳۶۵

۵۸۳ المنذر بن محمد بن الصباح، ابو عبداللہ
اثنتین وسبعین ومائتین ۲۷۲

۵۸۴ منصور بن احمد بن حمیتہ، ابو المظفر ست وثلاث مائتہ ۳۰۶

۵۸۵ منصور بن محمد السندی، ابو القاسم
محرم سنۃ ست وثمانین وثلاث مائۃ ۱-۳۸۶

۵۸۶ منصور بن مہدی بن عثمان، ابو نصر احدی وسبعین ومائۃ ۱۷۱

۵۸۷ موسیٰ بن خازم بن سیار ابو عمران اربع وتسعین ومائتین ۲۹۴

۵۸۸ موسیٰ بن مردویہ بن فورک، ابو عمران
ست وخمسین وثلاث مائۃ ۳۵۶

(ن)

۵۸۹ نافع الخادم مولیٰ ابی محمد عبد اللہ بن محمد، ابو صالح
اثنتین او ثلاث وستین وثلاث مائۃ ۳۶۲ یا ۳۶۳

۵۹۰ نصر مولیٰ احمد بن رستہ، ابو منصور
شوال سنۃ خمس وثلاثین وثلاث مائۃ ۱۰-۳۳۵

۵۹۱ النعمان بن عبد السلام بن حبیب بن حطیط، ابو المنذر
ثلاث وثلاثین ومائۃ ۱۳۳

۵۹۲ نوح بن منصور بن مرداس السلمی، ابو مسلم خمس وتسعین ومائتین ۲۹۵

(و)

۵۹۳ الولید بن ابان بن بویہ، ابو العباس
عشرہ وثلاث مائۃ ۳۱۰

(ھ)

۵۹۴ ہارون بن سلیمان بن داؤد بن بہرام الخزاز، ابو الحسن
سنۃ خمس وقیل ثلاث وستین ومائتین ۲۶۳ یا ۲۶۵

۵۹۵ الہذیل بن عبداللہ الضبی، ابو زفر ثمنتین وعشرین وثلاث مائتہ ۳۲۲

۵۹۶ الہذیل بن عبداللہ...... بن موسی الزیرقان

لبعد الثمانین (وثلاث مائتہ) ۳۸۰ کے بعد

۵۹۷ الہذیل بن معاویہ بن الہذیل، ابو معاویہ

ستین (وثلاث مائتہ) ۳۶۰

۵۹۸ ہشام بن احمد بن محمد بن مسلم، ابو عمر

شوال سنتہ احدی وخمسین وثلاث مائتہ ۱۰-۳۵۱

۵۹۹ ہشام بن محمد بن النعمان بن عبدالسلام، ابو عمرو

خمس وسبعین (وثلاث مائتہ) ۳۷۵

(ی)

۶۰۰ یحیی بن حاتم بن زیاد بن اسمار، ابو القاسم تسع وستین ومائتین ۲۶۹

۶۰۱ یحیی بن عبداللہ بن الحریش، ابو عبداللہ

خمس اوست وتسعین ومائتین ۲۹۵ یا ۲۹۶

۶۰۲ یحیی بن عبداللہ بن محمد بن الولید الذارع، ابو بکر

احدی عشرہ وثلاث مائتہ ۳۱۱

۶۰۳ یحیی بن مطرف بن المغیرہ بن ابی الہیثم

یوم عاشورہ سنتہ ثمان وسبعین ومائتین ۱۰-۱-۲۷۸

سنتہ ثلاث ومائتہ ۱۰۳

۶۰۴ یحیی بن وثاب

۶۰۵ یزید بن خالد بن یزید التاجر، ابو مسعود

احدی وثمانین ومائتین ۲۸۱

۶۰۶ یعقوب بن اسحاق بن مہران، ابو محمد ست وسبعین (وثلاث مائتہ) ۳۷۶

۶۰۷ یعقوب بن عبداللہ بن سعد بن مالک بن ہانی، ابوالحسن

اربع وسبعین (وثلاث مائتہ) ۳۷۴

۶۰۸ یوسف بن ابراہیم بن شبیب بن مَزبد الفرسانی، ابوالحجّاج

اثنتین وارلعین ومائتین ۲۴۲

۶۰۹ یوسف بن محمد بن یوسف، ابومحمد

سلخ جمادی الآخرہ سنتہ عشرہ وثلاث مائتہ ۲۹-۶-۳۱۰

۶۱۰ یونس احمد بن رستہ المغازلی، ابوالحسن

احدی وعشرین وثلاث مائتہ ۳۲۱

۶۱۱ یونس بن حبیب بن عبدالقاہر بن عبدالعزیز، ابوبشر

سبع وستین ومائتین ۲۶۷

قسط نمبر ۱۴

ہندو تہذیب اور مسلمان

از ڈاکٹر محمد عمر صاحب استاذ تاریخ جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی

گھوڑی چڑھانا اس دن پھر رشتے اور کنبے کے لوگ جمع ہوتے تھے۔ بچہ کو نہلاتے دھلاتے، نیا جوڑا زیب تن کرتے، اور اسے دولہا بناتے تھے۔ لڑکے کو گھوڑی پر چڑھا کر اور باجے گاجے کے ساتھ کسی بزرگ کے مزار پر لے جاتے۔ دہلی والے جامع مسجد کے اندر آثار شریف[1] میں بچہ کو لے جا کر سلام کراتے اور ملیدہ چڑھاتے تھے۔ دوسرے علاقوں میں کسی بزرگ کے مزار یا مسجد میں لے جا کر یہ رسم ادا ہوتی تھی۔ ختنہ کے بعد مہمانوں کو کھانا کھلایا جاتا تھا۔ رقص و سرود کی محفل بھی ہوتی تھی اور عورتیں سہاگ گھوڑیاں گاتی تھیں۔ یہ رسم ہندو کشمیریوں کی جنیو کی رسم سے مطابقت رکھتی ہے[2]

مگر مغلوں میں ان شہزادوں کا ختنہ نہیں ہوتا تھا جو تخت و تاج کا وارث ہوتا تھا ہو گی۔ سید احمد دہلوی نے اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

"جلال الدین محمد اکبر بادشاہ نے چونکہ استحکام سلطنت و ازدیاد ارتباط اور انسبت کی غرض سے ہندی عقائد و مراسم کو اختیار کر لیا تھا اور اس کا یہاں تک رواج ہو گیا کہ اب اس آخر وقت میں بھی جو شہزادہ تخت کا حق دار خیال کیا جاتا تھا وہ آداب تخت ہند کے پاس و لحاظ سے ختنہ نہیں کراتا تھا اور دیگر سلاطین یعنی بادشاہ کے وہ خاندانی جن کے ورثہ میں تخت نشینی نہیں

---

[1] برائے تفصیل ملاحظہ ہو۔ بشیر الدین احمد۔ واقعات دار الحکومت دہلی۔ ج دوم ص ۱۰۹ - ۱۱۱

[2] رسوم دہلی ص ۷۳ - ۷۴، گزشتہ لکھنؤ۔ ص ۳۴۸ - ۳۴۹،

TRIBES AND CASTES, 1, PP 779-80

آسکتی تھی وہ حسب شریعت ختنہ کراتے تھے۔[1]

میر حسن دہلوی نے ایک مغل شہزادہ کی ولادت سے لے کر اس کی شادی تک کے تمام حالات و رسم و رواج کا تفصیلی ذکر کیا ہے مگر اس میں ختنے کی رسم کا کہیں ذکر نہیں کیوں کہ وہ تخت و تاج کا وارث ہونے والا تھا۔ اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ تخت و تاج کے وارث شہزادہ کا ختنہ نہیں ہوتا تھا۔

ناک کان چھدوانے کی رسم لڑکیوں کے کان اور ناک چھدوائی جاتی تھی تاکہ وہ زیورات کا استعمال کر سکیں۔ اس موقع کی رسم کے مطابق کھوپرا اور مصری ننہیال اور ددھیال والوں میں تقسیم کی جاتی تھی۔ کن بندھے یعنی کان چھیدنے والے کو اس کا نیگ دیا جاتا تھا۔ کان چھیدنے والے عام طور پر ہندو ہوتے تھے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ رسم بھی ہندوانہ ہے۔[2]

بسم اللہ خوانی ہندوؤں کے یہاں یہ رسم تھی کہ جب ایک لڑکے کی چار سال کی عمر پوری ہو جاتی تھی اور پانچواں سال شروع ہوتا تھا تو اسے پاٹھ شالا یعنی مکتب بھیجا جاتا تھا اور اس موقع پر بھی خوشی کی تقریب ہوتی تھی۔[3] مسلمانوں کے یہاں بھی یہی رسم پائی جاتی تھی۔ بالعموم پانچ سال کی عمر میں لڑکے کو مکتب بھیجا جاتا تھا مگر بعد میں دنوں اور گھنٹوں کی بھی قید لگا دی گئی۔ جب بچہ چار سال چار ماہ اور چار دن کا ہو جاتا تھا تو اس کو مکتب بھیجتے تھے۔ مولانا عبدالحلیم شرر نے لکھا ہے کہ اس چار کے عدد نے اس تقریب میں اس قدر خصوصیت پیدا کر لی ہے کہ چار سال، چار مہینے اور

---

[1] رسوم دہلی۔ ص ۳۹ نیز ملاحظہ ہو ملفوظات شاہ عبدالعزیز دہلوی ص ۱۱۳

[2] رسوم دہلی۔ ص ۷۴ - ۷۵

[3] آئین اکبری۔ جلد دوم۔ ص۔ ۲۹

چار دن کے بعد چار گھنٹے اور چار منٹ کا بھی لحاظ کیا جاتا ہے[1] اس موقع پر بھی لڑکے کو نہلا دھلا کر نئے کپڑے پہنائے جاتے تھے اور اسے دولہا بنایا جاتا تھا[2] یہ موقع بڑی خوشیوں اور جشن کا ہوتا تھا بادشاہوں اور امیروں کے یہاں یہ تقریب بڑی دھوم دھام سے منائی جاتی تھی جب کہ نچلے اور متوسط طبقے کے لوگ معمولی طریقے پر اس رسم کو ادا کرتے تھے۔ شاہ عالم ثانی نے اپنے لڑکے اکبر شاہ ثانی کی بسم اللہ خوانی کی رسومات اور تقریبات کا یوں ذکر کیا ہے۔

مہندی آنا اور رچانا شادی بیاہ کی طرح اس موقع پر بھی بچے کے مہندی لگائی جاتی تھی۔ نیا جوڑا پہنایا جاتا تھا، سر پر سہرا باندھا جاتا، گلے میں ہار ڈالے جاتے، کان میں گوشوارہ یا طرہ لٹکایا جاتا اور پوری طرح اسے دولہا بناتے تھے۔

آج مہندی لگاؤں کو اکبر شاہ پیا رو لایو
انہیں رنگیلی مہندی بسم اللہ کی جینا بیگم کے گھر رچایو[3]
برن برن کی آرائش بنائے لائے مرزا نوبت دھر
آج مہندی بسم اللہ کی شبھ ساعت آئی بیگم جان کے گھر

مونچھوں کا کونڈہ جب لڑکے کی عمر سترہ یا اٹھارہ برس کی ہو جاتی تھی اور اس کی مسیں بھیگنے لگتی تھیں تو مونچھوں کا کونڈہ کیا جاتا تھا یعنی پیغمبر صاحب کی نیاز بطور شکرانہ دلوائی جاتی تھی کیوں کہ لڑکا سلامتی

---

۱ گزشتہ لکھنؤ ص ۳۴۷ - ۳۴۸

۲ گزشتہ لکھنؤ ص ۳۴۸ برائے تفصیل ملاحظہ ہو۔ منوچی۔ جلد دوم ص ۳۴۶ مسائلہ ۲ ب، نالۂ عندلیب ص ۲۴، واقعات اظفری ص ۸۸، ۹۹، حدیقۃ الاقالیم ص ۱۱، ۱۷، قانون اسلام (انگریزی) ص ۲۹ - ۳۴ رسوم دہلی ص ۷۵ - ۷۶، گزشتہ لکھنؤ ص ۳۴۷ - ۳۴۸

۳ نادرات شاہی ص ۱۰۵

۴ ؍؍ ص ۱۱۰

سے سن بلوغیت کو پہنچ گیا تھا۔ یہ نیاز سویوں پر ہوتی تھی۔ دستور کے مطابق اس موقع پر لڑکے کی مونچھوں پر صندل گھس کر انگلیوں کے بجائے ایک روپے کے سکہ سے لگاتے تھے۔ اس نیاز کے کھانے کو عورت اور مرد دونوں کھا سکتے تھے جبکہ بی بی کی فاتحہ کا کھانا صرف عورتیں ہی کھا سکتی تھیں[1]

رتجگا | رتجگا کے لغوی معنی شب بیداری کے ہیں جس میں رات بھر بیدار رہ کر عبادت کی جاتی ہے۔ مگر ہندوستان کی مسلمان عورتوں نے خوشی کی تقریبوں کے موقعوں پر رات بھر جاگنے اور نیاز دلانے کا نام رتجگا رکھ لیا ہے اس کو لکھنؤ میں "خدائی رات" بھی کہتے ہیں۔ یہ رتجگا پانچ تقریبوں یعنی چھٹی، دودھ چھڑائی، سالگرہ، بسم اللہ خوانی اور بیاہ کے موقعوں پر بالخصوص عمل میں آتا تھا اس موقعہ پر رات بھر گلگلے تلے جاتے تھے اور اللہ میاں کا رحم بنایا جاتا تھا۔ نیاز دلوائی جاتی تھی اور بی بی فاطمہ[2] کی نیاز بھی اس کے ساتھ ہی خشکہ یا زردہ پر دلوائی جاتی تھی۔ بی بی کی نیاز یا صحنک[3] میں سات قسم کی ترکاریاں اور سات ہی قسم کے میوے رکھے جاتے تھے۔ نیاز کا کھانا کورے طباقوں میں نکالا جاتا تھا۔ بی بی کی نیاز کے لئے سوا پانچ سیر چاول پکائے جاتے تھے۔ اس پر ڈھائی سیر کھانڈ اور ڈھائی ہی سیر دہی ڈالا جاتا تھا۔ اس میں مسی، تیل، سرمہ، مہندی، کلاوہ، صندل اور پانچ آنے چراغی کے بھی رکھے جاتے تھے۔ اٹھارہویں اور انیسویں صدی کے نصف اول میں یہ دستور تھا کہ نیاز کھانے والوں کے آگے ایک طشتری میں چونا بھر کر رکھ دیا جاتا تھا۔ نیاز کھانے والی تمام پاک دامن عورتیں ایک ایک انگلی چونا چاٹ لیا کرتی تھیں۔ ان کا عقیدہ تھا کہ اگر کوئی بدکار عورت چاٹے گی تو اس کے منہ سے خون جاری ہو جائے گا۔ لہٰذا اس خوف سے صرف

---

[1] رسوم دہلی ص ۷۸ - ۷۹ [2] بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

[3] صحنک کی فاتحہ کی رسم کو جودھا بائی والدہ شاہ جہاں بادشاہ نے ایجاد کیا تھا۔ برائے تفصیل ملاحظہ ہو رسوم دہلی ص ۱۱۰ - ۱۱۱

باعصمت عورتیں ہی نیاز کا کھانا کھاتی تھیں[1]۔ شاہ عالم ثانی نے اکبر شاہ ثانی کی سالگرہ کے موقع پر رتجگے کا یوں ذکر کیا ہے

گاوت منگل چار بسے تیہ آپس میں مل رات جگائی
باجت تال مجھنگ، پکھاوج، اگھے گتی، تو چھادر پائی
لاکھوں سال ہلاس بلاس سوں، راج کرو سکھ سوں سکھدائی
اکبر شاہ کی سالگرہ، شاہ عالم کو سب دیت بدھائی[2]

رسومات شادی بیاہ

ابتدا میں یہ بات ذہن نشین کر لینی چاہیے کہ ہندی نژاد اور ہندی الاصل مسلمان اور ان کی عورتیں نہ صرف اس ملک کی رسموں کی گرویدہ تھیں بلکہ ان رسموں میں اپنی طرف سے اضافہ کرنے کا

---

[1] رسوم دہلی، ص ۶۴-۶۵ TRIBES AND CASTES, I, P.P. 778-79
مولوی عبدالحلیم شرر نے لکھنؤ اور قرب وجوار کے علاقوں میں رتجگے کی رسموں کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے "اکثر تقریبوں میں رت جگا ضرور ہوا کرتا ہے ۔ اور یہی ایک چیز ہے جو ہندوستانی عورتوں کے اعتقاد میں خالصتہً لوجہ اللہ ہے اور جس میں "ڈومنیاں" اللہ میاں کی سلامتی" کا نغمہ گاتی ہیں۔ شب زندہ داری ہوتی ہے۔ مگر عبادت کے لئے نہیں بلکہ گانے بجانے، رات ۔۔۔ ھا چوکڑی جاتے اور صبح ہوتے مسجد میں جا کے اللہ میاں کا طاق بھرنے کے لئے جن کی نذر کے لئے گلگلے ۔۔۔ مخصوص چیزیں ہیں۔ ان تقریبوں میں یہی کارروائی دیہات میں بھی ہوا کرتی ہے مگر وہاں بدتمیزی اور بدسلیقگی ہوتی ہے تو شہر والوں میں نفاست، صفائی، خوش ترتیبی اور شائستگی، گذشتہ لکھنؤ ۔ ص ۳۴۴-۳۴۵

[2] نادرات شاہی ص ۱۰۴، ۱۱۹ بہادر شاہ ظفر کی سالگرہ کے موقع پر رتجگے کی رسموں کی ادائگی کی تفصیل ملاحظہ ہو۔ بزم آخر (منشی فیاض الدین) رحمانی پریس دہلی سنہ ۱۹۲۰ء ص ۲۷-۳۵

مادہ بھی کوٹ کوٹ کر بھرا ہوا تھا۔ بدیں وجہ مسلمان ہونے کے بعد بھی وہ ہندوستانی رسم ورواج، عادات واطوار کو اس انداز سے اپنائے رہے کہ انہیں اس بات کا بالکل خیال ہی نہیں رہا کہ اسلام اور اسلامی طرزِ معاشرت سے ان کا دور کا بھی واسطہ نہیں اور سوداؔ نے تو کمال ہی کر دیا ہے کہ حضرت قاسم کی شادی کا ذکر کرتے ہوئے اس نے ہندوستان کی تمام مروّجہ رسموں کو عرب کی رسموں سے منسوب کر دیا ہے جیسا کہ ہم بعد میں دیکھیں گے۔ مختصر یہ کہ مقامی اور معمولی فرق کے علاوہ شمالی ہندوستان میں شادی بیاہ کے رسم ورواج ہر طبقے کے مسلمانوں میں یکساں تھے اور صرف اوپری شان و شوکت اور تجمل میں تفاوت پایا جاتا تھا۔ چند رسموں کے علاوہ ہندو[1] اور مسلمان دونوں کے رسم و رواج بڑی حد تک یکساں تھے، اگر کوئی فرق تھا تو ناموں کا۔ مرزا قتیل[2] جو دونوں قوموں کی رسموں سے بخوبی واقف تھا، رقمطراز ہے:

"ہندوستان کے مسلمان بیٹے اور بیٹی کی شادی میں چند رسموں کو چھوڑ کر جیسے آگ کے گرد چکر لگانا، باقی سب رسمیں ہندوؤں کی طرح کرتے ہیں، جیسے لڑکی اور لڑکے کو زرد کپڑے پہنانا، اور کلائی میں ریشمی کلاوا باندھنا، عقد سے فارغ ہونے تک دولہا کا ہاتھ میں لوہے کا ہتھیار پکڑے رہنا، اور اسوہے میں عورتوں کا سٹھنی گانا، عام تجمل اور آرائش کے ساتھ دولہا کا دولہن کے گھر ساچق لے جانا جو اہل ہند سے مخصوص ہے۔"[3]

---

[1] ہندوؤں کی رسوماتِ شادی کے لئے ملاحظہ ہو۔ آئین اکبری (اردو ترجمہ) جلد دوم ص ۲۷۵-۲۸۲ منوچی (انگریزی) جلد سوم۔ ص ۵۴-۱، ہفت تماشا (اردو ترجمہ) ص ۱۱۲ - ۱۲۱

[2] مرزا قتیل۔ پیدائشی کھتری تھا اور بعد میں مسلمان ہو گیا تھا اور مرزا محمد حسن قتیل نام اختیار کیا تھا برائے تفصیل ملاحظہ ہو۔ مقدمہ۔ ہفت تماشا (اردو ترجمہ)

[3] ہفت تماشا ص ۱۳۹

TRIBES AND CASTES, I, P. 899 OBSERVATIONS ETC P. 197

شادی مسلمانوں میں ایک بہت ہی اہم موقع ہوتا ہے۔ دیہاتوں میں بالخصوص اور شہروں میں بالعموم بچپن کی شادی کا رواج تھا[1] مگر شہر کے اعلیٰ خاندانوں میں شادی اس وقت ہوتی تھی جب لڑکے کی عمر اٹھارہ سال اور لڑکی کی عمر چودہ سال کی ہو جاتی تھی۔ بعض شادیاں اس سے پہلے بھی ہو جاتی تھیں جب کہ والدین کی رائے میں لڑکا اور لڑکی شادی کے لائق ہو گئے ہوں اور بعض حالات میں تو لڑکے اور لڑکی کی عمر جب چھ سات سال کی ہی ہوتی تھی تب ہی طرفین نسبت طے کر لیتے تھے مگر عقد اس وقت ہوتا تھا جب لڑکا لڑکی سن بلوغیت کو پہنچ جاتے تھے[2]۔ اٹھارہویں اور انیسویں صدی میں تو "ٹھیکرے"[3] کی رسم کا بھی رواج پایا جاتا تھا۔

شادی کا معاملہ بنیادی طور پر والدین کا مسئلہ ہوتا تھا اور اس معاملے میں لڑکے اور لڑکی کا کوئی دخل نہیں ہوتا تھا یعنی لڑکے اور لڑکی کی اپنی کوئی رائے نہیں ہوتی تھی۔ عقد سے

---

[1] ہندوؤں میں کم سنی کی شادی کا عام رواج تھا۔ البیرونی ہندوؤں کے متعلق لکھتا ہے "ان میں بیاہ کم سنی میں ہوتا ہے" کتاب الہند (اردو ترجمہ) جلد دوم ص ۲۲۳ نیز ملاحظہ ہو آئین اکبری (اردو ترجمہ) جلد دوم۔ ص ۲۸۱ - ۲۸۲ منوچی۔ جلد سوم۔ ص ۵۴

[2] برائے تفصیل ملاحظہ ہو۔ مسائلہ۔ ص ۴ الف نیز

OBSERVATIONS ETC. 1, PP 346 - 47

[3] اس رسم کے مطابق جب لڑکی پیدا ہوتی تھی تو آپس کی رضامندی سے چلبچی .... یا ٹھیکرے یعنی کونڈے میں اسے نہلاتے تھے۔ اس میں لڑکے کی ماں ایک روپیہ ڈال دیتی یا گھی میں مصری ملا دیتی تھی۔ اس فعل کا مقصد یہ ہوتا تھا کہ وہ لڑکی ان کی منگیتر ہو گئی۔ اور اس لڑکی کی شادی اس لڑکے کے علاوہ کسی دوسرے لڑکے سے نہیں ہو سکتی تھی۔

برائے تفصیل ملاحظہ ہو۔ رسوم دہلی۔ ص ۸۱ - ۸۲، گذشتہ لکھنؤ۔ ص ۳۵۰ - ۳۵۱

TRIBES AND CASTES, I. P. 804

پہلے لڑکے اور لڑکیاں ایک دوسرے کو نہیں دیکھ سکتے تھے[1] اپنی زندگی میں بچوں کے لئے مناسب رشتہ تلاش کرنا اور ان کی شادی کرنا، ماں باپ اپنا سماجی اور اخلاقی فرض سمجھتے تھے[2]

شادی کے معاملات عام طور پر پیشہ ور عورتوں اور مردوں کے ذریعے طے ہوتے تھے[3] مگر بڑے گھرانوں میں خاص طور پر ان گھرانوں کی بزرگ اور تجربہ کار عورتیں اپنے لڑکے اور لڑکیوں

۱؎ منوچی نے لکھا ہے کہ "مسلمانوں میں پہلے دولہن کو دیکھنے کا رواج نہیں ہے۔ بلکہ معلومات، دلچسپی اور خاندانی وقار کو مدنظر رکھتے ہوئے شادی کرتے ہیں" جلد سوم ص ۱۵۲ یہ رسم بھی ہندوؤں کے ہاں سے لی گئی تھی کیوں کہ ان کے ہاں بھی لڑکی نہیں دکھائی جاتی حالانکہ اسلام میں اس کی پوری آزادی دی گئی ہے۔ TRIBES AND CASTES, I, P. 804

مگر اس کے برخلاف، اہلیہ میر حسن علی کا بیان ہے "جب کم سنی میں شادی کی نسبت طے ہو جاتی ہے تو لڑکے اور لڑکی کو ایک ہی گھر میں رکھتے ہیں" OBSERVATIONS ETC I, P. 349

۲؎ OBSERVATIONS ETC PP. 186-87

۳؎ ان پیشہ ور عورتوں کو مشاطہ کہا جاتا تھا۔ مشاطہ لغوی اعتبار سے اس عورت کو کہتے ہیں جو عالی مرتبہ خاتون کے کنگھی چوٹی کرتی، کپڑے اور زیور پہناتی اور انہیں سنوارتی اور آراستہ کرتی ہے مگر سوسائٹی میں مشاطہ ان عورتوں کو کہتے ہیں جو شادی کے پیام لے جاتی، نسبتیں ٹھہراتی اور شادیاں کراتی ہیں۔ غالباً اس پیشے کی ابتدا ان ہی عورتوں سے پڑی جو حسینوں کو بنایا سنوارا کرتی ہیں اور آخر میں شادی ٹھہرانے والی عورتوں کا نام مشاطہ پڑ گیا۔ ان پیشہ ور عورتوں اور مردوں سے متعلق تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو۔ گذشتہ لکھنؤ۔ ص۔ ۲۳۵،

OBSERVATOINS ETC, I, P 351-57, TRIBES AND CASTES, I, PP 803-804

کلیات سودا۔ جلد دوم

"تھا مشاطہ ہو نسبت کا اس کو رقعہ لائی تھی" ص، ۱۶

کے لئے خود مناسب رشتہ تلاش کرتی تھیں۔ طرفین ایک دوسرے کے حسب و نسب کے متعلق پوری معلومات حاصل کرتے تھے اور بعد ازیں رشتہ پر غور کیا جاتا تھا۔ بعض مرتبہ ایسا بھی ہوتا تھا کہ اگر نجیب الطرفین بر نہیں ملتا تھا تو تیس تیس، چالیس چالیس سال کی عمر تک لڑکی کو بٹھائے رکھتے تھے بلکہ بعض عورتیں تو اس امید میں بوڑھی ہو کر رانڈ کے درجے کو پہنچ جاتی اور آخر کار بن بیاہی مر جاتی تھیں[1]۔ حالانکہ اسلام کا سماجی نظریہ مساوات پر مبنی ہے اور اس میں حسب و نسب کو کوئی اہمیت نہیں دی گئی ہے مگر ہندوستانی مسلمان اس بات کو بہت اہمیت دیتے تھے اور آج بھی دے رہے ہیں۔ حسبی اور نسبی فوقیت اور برتری کا یہ جذبہ اس وجہ سے کارفرما تھا کہ ہندی نژاد، جو بعد میں مسلمان ہوئے، وہ جات پات کے ایک سماج سے نکل کر مسلمان ہوئے تھے اور مسلمان ہونے کے بعد بھی انھوں نے اپنے ہندو سماجی ڈھانچے کے اصولوں اور نظریے کو نظر انداز نہیں کیا۔ اور رفتہ رفتہ ہندوستانی مسلمانوں میں ذات پات پر مبنی ایک ایسے سماج کی تشکیل ہوئی جو ہندوستان ہی کے لئے مخصوص ہے۔

مختصر یہ ہے کہ ہندوؤں کی رسم کے برخلاف شمالی ہندوستان کے کچھ علاقوں میں ہمیشہ شادی کی درخواست لڑکے والے کی طرف سے کی جاتی تھی[الف]۔ مگر بالخصوص بہار اور بنگال میں اب بھی لڑکی والے کی طرف سے بر کی تلاش ہوتی

---

[1] رسوم دہلی۔ ص ۸۵ البتہ میر حسن علی نے لکھا ہے کہ رشتہ طے ہوتے وقت لڑکے کا نسب نامہ لڑکی والوں کے ہاں بھیجا جاتا تھا۔ اور اگر لڑکا سید ... ہوتا تھا تو حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم تک والد اور والدہ دونوں طرف سے دکھایا جاتا تھا۔

OBSERVATIONS ETC P. 189

[الف] TRIBES AND CASTES, I, P. 804

ہے[ے] آج کل دیگر علاقوں کے مسلمانوں میں بھی بالواسطہ نہیں تو بلا واسطہ لڑکی والے ہی بر کے لئے کوشش کرتے ہیں کیوں کہ خاندان، کنبہ اور ہم پیشہ لوگوں میں مناسب بر نہ ملنے کی صورت میں بڑی دقت پیش آتی ہے۔ لڑکی والوں کو رقعہ کے ذریعہ پیغام دیا جاتا تھا[لے] اور لڑکی والے رقعہ ہی کے ذریعہ نفی یا اثبات میں جواب دیتے تھے[ٹے] بعد ازیں وہ لڑکے کو دیکھنے آتے تھے یہ رسم "بر دکھوا" کہلاتی تھی۔ اس رسم کا ذکر کرتے ہوئے مولانا عبدالحلیم شرر نے لکھا ہے۔

"نئے گھروں میں جب پیام جاتا ہے تو اکثر لڑکا اپنے چند عزیزوں اور مخصوص دوستوں کے ساتھ" بردکھوا" کے نام سے دولہن والوں کے وہاں بلایا اور ایسی جگہ بٹھایا جاتا ہے جہاں سے

بے میوات کے مسلمانوں کے سلسلہ میں ہم تفصیلی گفتگو بعد میں کریں گے۔ یہاں صرف شادی کی ایک رسم کا ذکر کیا جاتا ہے کہ گڑگاؤں کے میووں کے ہاں پہلے لڑکے والے لڑکی والے کے ہاں جاتے ہیں اور قمری مہینہ میں ایک مبارک دن اس کے ہاں پہنچتے ہیں۔ اگر ان کو لڑکا پسند آجاتا ہے تو ان کی خاطر و تواضع کیجاتی ہے۔ اور ان میں سے ہر شخص لڑکے کو، اس کے باپ، بھائی، باپ کی بہن کو اور اس کے میراثی اور نائی کو ایک ایک روپیہ دیتا ہے۔ اس جماعت کی دوسرے اور تیسرے دن بھی تواضع ہوتی ہے۔ بعد ازیں وہ لوگ اپنے گھر واپس چلے آتے ہیں اور اس موقع پر لڑکے کو گیارہ یا بائیس روپیہ وداعی کا نذرانہ پیش کرتے ہیں۔ اس رقم میں سے ایک روپیہ تھال ہی میں رہنے دیا جاتا ہے جس میں وہ رقم دی گئی تھی جو نائی اور میراثی لے لیتے ہیں اور باقی رقم غربا میں تقسیم کردی جاتی ہے۔ اس رسم کو "ملاپ" کہتے ہیں۔

TRIBES AND CASTES, I, P. 804

راجپوت مسلمانوں میں بھی لڑکی والے بر تلاش کرتے ہیں اور ٹیکے کی رسم بھی ہوتی ہے۔

لے شادی کے رقعہ کا مضمون ملاحظہ ہو۔ رسوم دہلی۔ ص ۸۷ - ۸۸

راجپوت مسلمانوں میں یہ رقعہ لال یا پیلے کاغذ کا ہوتا ہے۔ نیز کلیات سودا۔ جلد دوم ص ۱۶۰

ٹے عماد السعادت۔ ۵۱ الف، تاریخ بلوہ نجیب آباد ص ۵

عورتیں بھی اسے تاک جھانک کرکے دیکھ سکیں۔ گھر والے مرد جمع ہو کر اس سے ملتے اور حسب حیثیت خاطر مدارات کرتے ہیں۔ اسی طرح لڑکی کی ماں بہنیں ایک مقررہ تاریخ پر دولہن کے گھر میں جاتیں اور مٹھائیاں کھلانے یا کسی اور بہانے سے دولہن کا چہرہ دیکھتی ہیں جو عام طور پر ان سے چھپائی اور پردے میں رکھی جاتی ہے۔ مگر بعض شریف گھروں میں دولہا نہیں بلایا جاتا بلکہ خاندان کے مرد کسی نہ کسی عنوان سے لڑکے کی لاعلمی میں اسے دیکھتے اور اسکا حال دریافت کرتے ہیں اور یونہی لڑکی کی حالت کا بھی پتہ لگا لیا جاتا ہے[۱]

یہ رسم تمام مسلمانوں میں پائی جاتی تھی۔ لڑکی والے رشتہ کی منظوری کا اعلان پان تقسیم کرکے کرتے تھے[۲]

منگنی[الف]

اس رسم کا مقصد کسی لڑکی کو کسی لڑکے کے لئے نامزد کرنا ہوتا تھا[۳]۔ اس رسم کو منگیوا، منگنی اور روپنا بھی کہتے تھے اور شہروں میں نسبت بھی کہتے تھے[۴]۔ اس رسم میں دولہا کے ہاں سے چند

۱؎ گذشتہ لکھنؤ ص ۳۵۱، نیز دیوان مہجور۔ ص ۱۵

۲؎ ملفوظات شاہ عبدالعزیز دہلوی ص ۱۰۵ قانون اسلام، ص ۸۹ - ۹۳

۳؎ واقعات اظفری ص ۱۸۱ OBSERVATIONS etc, P. 190

۴؎ TRIBES AND CASTES, 1, P. 803

راجپوت مسلمانوں میں بھی "روپنے" کی رسم ادا ہوتی ہے۔ اور اس میں لڑکے کی ماں وغیرہ کو تحفے دیئے جاتے ہیں۔

الف؎ ہندوؤں میں "نسبت" ٹھہرانے سے متعلق تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو۔
TRIBES AND CASTES, 1, PP. 783-802

مرد اور قریبی رشتہ کی عورتیں دولہن کے گھر مٹھائی کے خوان اور "چڑھاوا"[1] لے کر جاتی تھیں۔ مٹھائی کی مقدار حیثیت پر موقوف ہوتی تھی۔ مصری کے کوزوں میں کم سے کم ایک پر زیادہ سے زیادہ چار پانچ پر چاندی کے ورق لگائے جاتے تھے انہیں میں سے دولہن کو سات یا نو ڈلیاں توڑ کر کھلائی جاتی تھیں اور دولہا کے لئے بھی ان ہی میں سے کوزہ واپس آتا تھا۔ علاوہ ازیں پانوں کے بیڑے اور زیور کی رقمیں بھی ہمراہ ہوتی تھیں۔ یہ بیڑے بھی چاندی یا سونے کے ورقوں سے منڈھے ہوتے تھے۔ انہیں میں سے مصری کے بعد ایک لقمہ دولہن کو بھی کھلایا جاتا تھا۔ بیڑوں[2] کے خوان، ہاروں کے خوان، پھولوں کا گہنا اور چڑھاوے کی پانچ رقمیں یا چھلا انگوٹھی ملا کر سات چیزیں بھی ایک چاندی یا تانبے کی ڈبیہ میں پاندان کے درمیان رکھ دیتے تھے۔ یہ سب چیزیں بیس پچیس خوانوں میں لگا کر اور اوپر سے زرق برق خوان پوش ڈال کر قطاریں بنا کر ساتھ لے جاتے تھے۔ پھولوں کے گہنوں میں سہرے کے سوا سب کچھ ہوتا تھا۔ یعنی چمپا کلی جگنی، کرن پھول، جھمکے، بازوبند وغیرہ، اور کارچوبی کا بٹوہ۔ جب وقت سمدھنیں دروازے پر اترتیں تو دولہن کی طرف کی عورتیں ہر ایک سمدھن کے ماتھے پر صندل لگاتیں اور ایک ہار ان کے گلے میں ڈالتی تھیں[3] اس کے بعد دولہن کو گود میں اٹھا کر لاتے اور مہمانوں کے سامنے بٹھا دیتے۔ اس موقعہ پہ دولہن کی پوشاک سرخ ہوتی تھی۔ بعد ازیں دولہا کی بہنیں اسے پھولوں[4] کے گہنے اور چڑھاوے کے زیور پہناتی تھیں اس کے بعد ورق سے لپٹے ہوئے کوزے میں

---

[1] جیسا کہ نام سے ظاہر ہے یہ رسم بھی ہندوؤں سے لی گئی ہے۔

[2] کلیات سودا۔ جلد دوم۔ ص ۱۶۰

[3] OBSERVATIONS ETC, P. 190

[4] کم حیثیت کے لوگ صرف ریشمی کپڑے میں ایک روپیہ بھیجتے تھے اور وہ لڑکی کے بازو میں باندھ دیتے تھے۔ OBSERVATIONS ETC P. 190

ے مصری کی سات ڈلیاں توڑ کر موجودہ سات سہاگن عورتیں باری باری دولہن کے منھ میں دیتی تھیں [۳۶] پان کھلانے کے بعد دولہن کے دونوں ہاتھوں میں روپے اور اشرفیاں رکھ دیتے تھے اور اس کو "روپے درشن" (رونمائی) کہتے تھے۔ پھر کارچوبی کا بٹوہ مع رومال دولہن کے ہاتھ میں رکھ دیا جاتا تھا۔ اس کے بعد گود میں اٹھا کر دولہن کو اندر لے جاتے تھے اور آپس میں مل کر سلامتی کے گیت گائے جاتے تھے۔

اسی دن یا اس کے بعد دولہن کی طرف سے چند آدمی مٹھائی اور مصری کا کوزہ، پان کے بیڑے، انگوٹھی اور چھلا، پھولوں کی بدھی اور طرّہ وغیرہ لے کر دولہا کے گھر آتے اور نشان چڑھا کر چلے جاتے۔ مغلوں کے ہاں اس کے برخلاف دولہن والے دوسرے روز آتے تھے [۲] منگنی کی رسم میں انگوٹھی بڑی اہمیت رکھتی تھی۔ لڑکی اور لڑکے دونوں کو اس موقع پر انگوٹھی پہنائی جاتی تھی [۳]

(باقی)

---

[۳۶] کلیات سودا جلد دوم۔ ص ۱۶۵

[۱] جیسا کہ نام سے ظاہر ہے یہ رسم بھی ہندوؤں سے لی گئی ہے۔

[۲] برائے تفصیل ملاحظہ ہو۔ رسوم دہلی۔ ص ۸۸، ۹۲، گذشتہ لکھنؤ ص ۳۵۱

[۳] گذشتہ لکھنؤ۔ ص ۳۵۱

ادبیات :

محسوسات ماہر

نفس کی آمد وشد کا بھی کیا سہارا ہے
مریضِ ہجر ہے یا ڈوبتا ستارا ہے

وہ کہہ رہے ہیں "زمانہ ہی بیوفاؤں کا"
خطاب اور سے میری طرف اشارا ہے

سکوں کا نام نہ لے اس جہانِ فانی میں
کسی کو غم نے، کسی کو خوشی نے مارا ہے

دھڑکتے دل کو جو تھاما نکل گئی اک آہ
بغیر نام لئے بھی تجھے پکارا ہے

خدا کے واسطے اے دوست! عذر خواہ نہ ہو
مجھے خوشی سے شکستِ وفا گوارا ہے

نہ جانے کس کے قدم چھو کے موج آئی تھی
جو تہ نشیں تھے سفینے انہیں ابھارا ہے

محبت اور ہوس میں ہے دشمنی ماہرؔ
یہ راز وہ ہے، جو دنیا پہ آشکارا ہے

غزل

جناب سید حرمت الاکرام صاحب

حدودِ اوجِ معانی سے جب گذر جانا
تو اپنے حال پہ بھی اک نگاہ کر جانا

تمام عمر مرے عزمِ کار سے الجھی
وہ اک دعا جسے شرمندۂ اثر جانا

مری حیات کا انجام خواہ کچھ بھی ہو
تمہاری زلفوں کو آیا نہ کیوں سنور جانا

اس اک سوال نے کچھ اور دل دکھایا ہے
کہ اہلِ درد نے کیوں تم کو چارہ گر جانا

ہوئی جو لٹنے لٹانے کی آرزو پیدا
بڑے خلوص سے رہزن کو راہبر جانا

خفا ہے مجھ سے شعورِ وفا کی نیرنگی
کہ میں نے کیوں تری نظروں کو معتبر جانا

یہ وقت ہے نگہ و دل کی آزمائش کا
مرے قریب سے ہو کر ذرا گذر جانا

اسی مقام سے دشمن ہوئی خود اپنی نگاہ
قصور یہ ہے کہ اپنے کو باخبر جانا

مذاقِ دیدہ وری پر ہے کس قدر بھاری
یہ ایک کھیل کہ شبنم کو بھی گہر جانا

کہاں عیارِ طلب محض گرمیٔ رفتار
یہ کیا کہ گردشِ دوراں کو ہمسفر جانا

حریفِ کوہکنی میں بھی ہوں مگر حرمت
خود اپنے تیشہ سے آیا نہ مجھ کو مر جانا

تبصرے

● التکمیل فی اصول التاویل از مولانا الاستاذ عبدالحمید الفراہی تقطیع متوسط ضخامت ۶۹ صفحات ٹائپ جلی اور روشن قیمت ۳/- روپے پتہ : مکتبۂ دائرہ حمیدیہ ۔ سرائے میر اعظم گڈھ ۔

ظاہر ہے قرآن مجید کے حقائق و مطالب کا فہم تاویل صحیح پر موقوف ہے ۔ لیکن اس پر سب کا اتفاق ہونے کے باوجود قرآن کی تفسیر و تاویل میں اس قدر اختلافات ہیں کہ ان میں گم ہو کر کسی شخص کے لئے قطعیت سے کسی بات کا کہنا ہی دشوار ہو جاتا ہے ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ علماء نے اصول فقہ مدون کئے جن سے صرف احکام جزئیہ و فرعیہ کے استخراج میں مدد ملتی ہے ۔ اور اصول و تفسیر مرتب کئے جن سے تفسیر قرآن کی راہ میں روشنی حاصل ہوتی ہے لیکن جہاں تک تاویل کا تعلق ہے ۔ اور ظاہر ہے تفسیر اور تاویل میں بہت فرق ہے ۔۔۔ اس کے لئے اصول عامہ وضع نہیں کئے ، اللہ تعالیٰ قبر ٹھنڈی رکھے مولانا عبدالحمید الفراہی کی کہ تاریخ اسلام میں سب سے پہلے آپ نے اس طرف توجہ فرمائی اور کوئی شبہ نہیں کہ مولانا بوجوہ اس کے مستحق بھی تھے اور اہل بھی ۔ چنانچہ آپ نے اس اہم موضوع پر ایک کتاب عربی زبان میں لکھنی شروع کی لیکن سخت افسوس ہے کہ اپنے بعض دوسرے کاموں کی طرح اس کی بھی تکمیل نہیں کر سکے ۔ بہرحال اس سلسلہ میں مولانا کی جو کچھ یادداشت تھی اب اس کو ہی مولانا بدرالدین اصلاحی نے بڑے سلیقہ اور کاوش سے مرتب کر کے شائع کر دیا ہے یہ اگرچہ ناتمام اور ناقص ہے لیکن پھر بھی اس میں جو کچھ آگیا ہے وہ علوم و فنون قرآن کے سلسلہ میں ایک مستقل فن کی بنیاد قرار پا سکتا ہے اور حقائق کلام الٰہی کے فہم و ادراک میں اس سے بڑی بصیرت حاصل ہو سکتی ہے ۔ بلاشبہ یہ رسالہ اسکا مستحق ہے کہ مدارس عربیہ کے درس قرآن کے نصاب میں شامل ہو اور سبقاً سبقاً اس کو پڑھایا جائے ۔

● رضا لائبریری رامپور کے عربی مخطوطات کی توضیحی فہرست جلد دوم صفحات ۷۰۴ جلد سوم صفحات ۵۲۹ قیمت فی جلد ۳۰/- روپے (زبان انگریزی و مجلد) مرتبہ مولانا امتیاز علی عرشی تقطیع

کلاں، ٹائپ جلی اور روشن۔ پتہ: رضا لائبریری رامپور (اتر پردیش)

ان مخطوطات کی فہرست کی جلد اول پر برہان میں تبصرہ ہو چکا ہے۔ بڑی خوشی کی بات ہے کہ اب یہ دونوں جلدیں بھی چھپ کر منظر عام پر آگئی ہیں۔ دوسری جلد تین عنوات پر تقسیم ہے (۱) ادعیہ (۲) دینیات (۳) مناظرہ۔ مخطوطات کی مجموعی تعداد ایک ہزار ایک سو اکیس ہے۔ ترتیب وہی ہے جو پہلی جلد کی تھی۔ یعنی گیارہ کالم ہیں جن میں نمبر اندراج وسلسلہ کے علاوہ کتاب۔ اور مصنف کا نام مع تاریخ وفات کے مخطوطہ کا سائز۔ صفحات۔ اس کا خط، اس کا عہد اور موجودہ حالت۔ اور اس سے متعلق بعض اور معلومات درج ہیں۔ ان میں بہت سے مخطوطات ایسے ہیں جو شائع بھی ہو چکے ہیں تاہم ان کی یہ اہمیت اب بھی ہے کہ اڈیٹنگ کے وقت کام آسکتے ہیں۔ علاوہ ازیں بعض مخطوطات بالکل نادر اور کمیاب یا بعض اور حیثیتوں سے بہت زیادہ قابل قدر ہیں۔ مثلاً جوامع الخیرات محمود القدیری۔ شاہ ولی اللہ الدہلوی کی الجواہر المفیۃ فی حلیتہ خیر البریہ۔ امام زین العابدین کا الصحیفۃ الکاملہ، امام ابو حنیفہ کی افضل الفقہ ابو المنصور ماتریدی کی خلاصۃ الاصول کی منظوم شرح، امام رازی کی کتاب محصل افکار المتقدمین والمتاخرین کی شرح از نصیر الدین طوسی۔ اسی طرح امام رازی کی ایک اور کتاب المعالم فی اصول الدین کی شرح از شرف الدین ابو محمد عبد اللہ وغیرہ وغیرہ۔ اب رہی تیسری جلد تو وہ ایک ہزار ایک سو دس مخطوطات پر مشتمل ہے جو اصول فقہ علم المناظرہ، جدلیات، فقہ اور قانون وراثت کے عنوانات کے ماتحت مندرج ہیں۔ اس جلد میں بھی متعدد مخطوطات ایسے ہیں جو یا تو نادر اور کمیاب ہیں یا بعض اور وجوہ سے نہایت قیمتی اور قابل قدر ہیں۔ مثلاً ابن قیم الجوزیہ کی اختلاف المذہبین۔ ابو الحسن البزودی کی الجامع الصغیر کی شرح۔ ابو الحسین القدوری کی شرح مختصر کرخی، الہدایہ پر ایک حاشیہ، تاج الدین ابو حفص عمر الفاکہانی کی التحریر والتحبیر غرض کہ پہلی جلد کی طرح یہ دونوں جلدیں بھی ارباب علم وتحقیق کے لیے ایک متاع گراں مایہ ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان کے فاضل مرتب کو جزائے خیر عطا فرمائے اور وہ صحت وسلامتی کے ساتھ رہ کر اس سلسلہ کی تکمیل اطمینان وسکون کے ساتھ کر سکیں۔ آمین!

● بائبل سے قرآن تک۔ تقطیع کلاں ضخامت ۶۱۲ صفحات کتابت وطباعت اعلیٰ قیمت مجلد ۱۵/-

پتہ: مکتبہ دار العلوم کراچی ۔ ۱۴

ردِ عیسائیت میں مولانا رحمت اللہ صاحب کیرانوی کی کتاب "اظہار الحق" مناظرے کے ذخیرۂ علمیات میں ایک شاہکار کی حیثیت رکھتی ہے اس کتاب کو عالمگیر مقبولیت و شہرت حاصل ہوئی اور ابتک بکثرت اشاعت کے ساتھ مختلف زبانوں میں اس کے تراجم شائع ہو چکے ہیں۔ اردو میں کوئی ترجمہ نہ تھا مسرت کی بات ہے کہ دارالعلوم کراچی کے دو اساتذہ نے اس کی طرف توجہ کی۔ مولانا اکبر علی صاحب نے کتاب کو اردو میں منتقل کیا اور مولانا محمد تقی عثمانی نے شرح و تحقیق کا کام بڑی محنت و کاوش سے انجام دیا ہے۔ چنانچہ موصوف نے شروع میں عیسائیت کی تاریخ اور پھر مولانا رحمت اللہ کیرانوی کے سوانح حیات پر ساڑھے دو سو صفحات کا جو مقدمہ لکھا ہے وہ مقدمہ نہیں بلکہ خود ایک مستقل تحقیقی اور معلومات افزا کتاب ہے۔ علاوہ ازیں اصل کتاب میں جو جابجا حواشی لکھے ہیں وہ بھی مفید اور بصیرت افروز ہیں نفس ترجمہ کی زبان بھی شگفتہ اور سلیس ہے۔ یہ کتاب کی صرف جلد اوّل ہی ہے۔ خدا کرے جلد دوم بھی جلد شائع ہو۔ بہر حال اس کتاب کی اشاعت سے اردو زبان کے مذہبی ذخیرہ میں ایک قابل قدر اضافہ ہوا ہے۔

● (۱) آئینۂ غالب صفحات ۲۷۰ قیمت ۵/- } تقطیع کلاں، ٹائپ جلی اور روشن۔ پتہ: پبلکیشنز ڈویژن
(۲) گنجینۂ غالب صفحات ۱۸۶ قیمت ۴/۵۰ } پٹیالہ ہاؤس۔ نئی دہلی۔

گورنمنٹ آف انڈیا کا اردو ماہنامہ "آجکل" ایک معیاری ادبی رسالہ ہے جس میں مستند اور بلند پایہ ارباب قلم کے مقالات شائع ہوتے رہتے ہیں۔ اس میں مرزا غالب پر ابتک جو مقالات شائع ہوئے ہیں مندرجہ بالا دونوں کتابیں ان کا انتخاب ہیں۔ پہلی کتاب جو کم و بیش دو برس قبل چھپی تھی اس میں ۲۲ مقالات ہیں اور دوسری کتاب میں جو حال ہی میں غالب صدی تقریبات کے سلسلہ میں مرتب ہوئی ہے ۱۴ مقالات ہیں۔ یہ سب مقالات مرزا کی سوانح حیات۔ شاعری۔ خطوط نویسی۔ فارسی نظم و نثر اور مرزا نے برہان قاطع کا جو جواب لکھا تھا اور اس سے جو خالص علمی اور لسانی مباحث پیدا ہوتے ہیں ان سب پر ایک بلند پایہ مستند اور بصیرت افروز دستاویز کی حیثیت رکھتے ہیں جن سے اردو زبان و ادب کا کوئی طالب علم مستغنی نہیں ہو سکتا۔

سالانہ قیمت دس روپے

فی پرچہ ایک روپیہ

حلیم مولوی محمد ظفر احمد پرنٹر و پبلشر نے الجمعیۃ پریس دہلی میں طبع کرا کے دفتر برہان دہلی سے شائع کیا۔

ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی و دینی ماہنامہ

برہان

مرتب

سعید احمد اکبرآبادی

برہان

جلد ۶۲ | صفر المظفر ۱۳۸۹ھ مطابق مئی ۱۹۶۹ء | شمارہ ۵

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

افسوس ہے ڈاکٹر ذاکر حسین بھی ہم سے جدا ہو گئے۔ وہ ہماری قومی تعلیم کے معمارِ اولین، اس ملک میں سیکولرزم کی آبرو اور جمہوریت کا وقار تھے۔ ان کی وفات سے ہماری قومی زندگی میں جو خلا پیدا ہوا ہے اس کی تلافی عرصے تک نہ ہو سکے گی۔ کم وبیش بہتّر سال کی عمر پائی۔ ۳ مئی کی صبح کو اچھے خاصے تندرست اٹھے، حسبِ معمول فجر کی نماز ادا کی۔ اس سے فارغ ہو کر کچھ مطالعہ کیا اخبارات پڑھے۔ پھر ہلکا پھلکا ناشتہ کیا۔ یہ سب کرتے کراتے گیارہ بجے کا عمل ہو چکا تھا اور وہ روزانہ معمول کے مطابق طبی امتحان کے لیے تیار ہو رہے تھے کہ اچانک دل کا دورہ پڑا۔ ایک سے ایک قابل ڈاکٹر موجود تھے ہی۔ فوراً اپنی جیسی ساری تدبیریں کر ڈالیں لیکن وقتِ موعود آ پہنچا تھا۔ اس کے سامنے کچھ پیش نہ چلی اور روح قفسِ عنصری سے پرواز کر گئی۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔

مرحوم کی قومی زندگی کے دو دور ہیں، ایک جامعہ کے ساتھ وابستگی سے لے کر تقسیم تک، اور دوسرا اس کے بعد سے وفات تک۔ پہلے دور میں جو ایک ربع صدی پر پھیلا ہوا ہے مرحوم کا کردار ایک ہیرو، نہایت حوصلہ مند جرنل اور عظیم الشان رہنما کا کردار رہا ہے۔ انھوں نے جرمنی سے معاشیات میں ڈاکٹریٹ کی ڈگری لی تھی۔ اس کے علاوہ تعلیم بھی ان کا خاص مضمون رہا تھا۔ انگریزی اور اردو دونوں زبانوں میں تقریر و تحریر کا ملکہ اور سلیقہ خداداد تھا۔ غرض کہ علمی اور فنی حیثیت سے ان کے پاس وہ سب کچھ تھا جس کے باعث وہ شہرت، عشرت اور راحت کی زندگی بڑی آسانی سے بسر کر سکتے تھے لیکن انھوں نے محنت و مشقت اور عسرت کی زندگی اختیار کی۔ ابھی جرمنی میں تھے کہ انھیں معلوم ہوا کہ مولانا محمد علی مرحوم وغیرہ نے جو جامعہ ۱۹۲۰ء میں قائم کی تھی وہ مالی پریشانیوں

کی صید زبوں ہے اور اس کو بند کر دینے کے منصوبے ہو رہے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب اپنی تعلیم ختم کر چکے تھے انھیں اس کا علم ہوا تو فوراً کہلا بھیجا کہ جامعہ کو ہرگز بند نہ کیا جائے اور وہ عنقریب ہندوستان پہنچ کر ایک نہایت قلیل مشاہرہ پر اپنے آپ کو مع اور دو تین رفیقوں کے جامعہ کی خدمت کے لیے وقف کر دیں گے۔ انھوں نے جو کچھ کہا تھا اور جس کا عہد کیا تھا وہ کر کے دکھا دیا۔ ڈاکٹر صاحب کا یہ دورِ حیات ایک اعلیٰ مقصد کے لیے غیر معمولی ایثار و فدا کاری، حیرت انگیز عزم و ہمت اور جذبۂ عمل اور سخت ترین دشواریوں کے باوجود مسلسل جد و جہد کا دور ہے۔ اس زمانے میں جامعہ دلّی کے علاقہ "قرول باغ" میں کرایہ کے چند مکانوں میں قائم تھی۔ اس کی سند کو حکومت میں کوئی اعتبار حاصل نہیں تھا۔ ڈاکٹر صاحب اسی علاقے کے ایک چھوٹے سے مکان میں جس کا کرایہ پندرہ روپیہ ماہوار تھا، رہتے اور صرف چھتّر روپیہ ماہوار تنخواہ لیتے تھے۔ زندگی بیحد سادہ اور معمولی تھی۔ اس دور میں ان کو بارہا سخت حوصلہ شکن حالات و حوادث کا سامنا کرنا پڑا لیکن ہمت کبھی نہیں ہاری اور طوفانوں کا مقابلہ کمال پامردی اور استقامت کے ساتھ کرتے رہے۔ بے شبہ جامعہ ملیہ اسلامیہ ملک کی ایک نہایت اہم اور عظیم الشان یونیورسٹی کی حیثیت سے ڈاکٹر صاحب کی تعمیری جد و جہد کا ایک ایسا شاہکار ہے جو تاریخ کے صفحات میں ان کا نام ہمیشہ روشن رکھے گا اور دنیا ان کو ایک عظیم انسان کی حیثیت سے یاد کرے گی۔

مرحوم کی زندگی کا دوسرا دور جو تقسیم کے کچھ دنوں بعد سے شروع ہوتا ہے اس میں وہ پہلے علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے وائس چانسلر مقرر ہوئے۔ مرحوم کو جامعہ سے جو محبت تھی اور جس کے لیے انھوں نے اپنی زندگی کے بہترین ماہ و سال قربان کر دیئے تھے اس کے پیشِ نظر ان کے لیے جامعہ کو چھوڑ دینا کسی طرح گوارا نہیں ہو سکتا تھا لیکن تقسیم کے باعث یہاں کے مسلمانوں اور ان کے اداروں کے لیے جو حالات غیر متوقع طور پر پیدا ہو گئے تھے ان سے علی گڑھ کا متاثر ہونا ناگزیر تھا، اس بنا پر مرحوم نے وقت کا ایک ضروری مطالبہ سمجھ کر گورنمنٹ کی طرف سے علی گڑھ کی پیشکش کو قبول کر لیا گویا اب تک انھوں نے جامعہ کے لیے اپنی ہر چیز قربان کی تھی لیکن اب وقت آگیا تھا کہ وہ کسی اور چیز کے لیے جامعہ کو قربان کر دیں۔ علی گڑھ میں وائس چانسلری کے بعد وہ بہار کے گورنر ہوئے۔ پھر نائب صدر اور اس کے بعد صدر۔

جامعہ سے تعلق کے زمانے میں مرحوم کی زندگی ایک خالص عوامی زندگی تھی۔ جامعہ سے ان کا رشتہ ٹوٹا تو وہ عوامی زندگی سے دور ہوتے چلے گئے۔ یہاں تک کہ آخری بارہ برس میں تو ان کا عوام سے کوئی رابطہ نہیں رہا۔ ایک انسان جب کسی ذمہ دار عہدے پر ہوتا ہے تو کچھ لوگ اس سے خوش ہوتے ہیں اور کچھ ناراض۔ اس بنا پر اس کے خلاف کچھ نہ کچھ شکایتوں کا ہونا لازمی ہے۔ چنانچہ یہ شکایات ڈاکٹر صاحب سے ہوئیں۔ لیکن یہ شکایات بجا ہوں یا بیجا۔ اس سے انکار نہیں ہوسکتا کہ مرحوم کی شخصیت بڑی پُر وقار و پُر عظمت تھی۔ وہ بھاری بھر کم ہونے کے ساتھ دلکش اور جاذب بھی تھی۔ قدرت نے ان کو حسن صورت کے ساتھ حسن سیرت کے جوہر سے بھی اس طرح نوازا تھا کہ ان کی شخصیت میں مقناطیسیت کی خاصیت پیدا ہوگئی تھی۔ شرافتِ نفس۔ مروت اور شگفتہ طبعی اُن کی رگ رگ میں سرایت کیے ہوئے تھی۔ علم و فضل، ذہانت و ذکاوت اور جودتِ فکر کے ساتھ شیریں گفتاری کا یہ عالم تھا کہ بات کرتے تو منہ سے پھول برستے تھے۔ خندہ روئی اور فرخندہ جبینی ان کی فطرت تھی۔ ان کو قدرت نے اس دنیا میں وہ سب کچھ دیا جو اہلِ دنیا کے لیے زیادہ سے زیادہ سرمایۂ فخر و نازش ہوسکتا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ دل کے غنی دنیوی تکلفات و تعیشات سے بالکل بے پروا اور اسی طرح سچ مچ صوفی اور درویش صفت انسان تھے۔ ان کی طبیعت میں خاکساری، وضعداری، انسانیت نوازی اور عام محبت و ہمدردی کا جو جذبہ تھا۔ صدارت کے زمانے میں بھی اس میں فرق نہیں آیا۔ وہ وقت سے لڑ بھی سکتے تھے اور اس سے سمجھوتہ بھی کر سکتے تھے۔ ان کی زندگی کا پہلا دور ان کی پہلی استعداد و صلاحیت کا مظہر ہے اور دوسرا یعنی آخری دور دوسری صفت کا۔ اللھم اغفرلہٗ وارحمہ

جدید عربی شاعری کا امام

محمود سامی البارودی

(۱۸۳۸ـــــــــــــــــ۱۹۰۴ء)

جناب مولوی مقتدیٰ حسن صاحب اعظمی۔ ایم، اے الازہر یونیورسٹی۔ قاہرہ

عربی شاعری نے اپنی ابتدائی زندگی سے انیسویں صدی کے اوائل تک مختلف ادوار دیکھے ہیں، جاہلیت اور صدر اسلام کی شاعری کا نمایاں پہلو اس کی سادگی اور بے تکلفی تھا، یعنی شاعر گرد و پیش کے کسی منظر یا واقعہ سے متاثر ہو کر اشعار میں اپنے دلی تاثر کا اظہار کیا کرتا تھا، الفاظ کی تزئین و آرائش اور کلام کے ظاہری محاسن کی طرف اس کی توجہ کم جاتی تھی، زبان پر پوری قدرت ہونے کے باعث جاہلی دور کا شاعر قلبی واردات کو سادگی کے ساتھ بیان کرتا تھا، اکثر اس کی کوشش یہ ہوتی تھی کہ مختصر الفاظ میں اپنے مطلوب کو بیان کر دے اور کلام حشو و زوائد سے آلودہ نہ ہو۔ اسی وجہ سے اس دور کی شاعری ۔۔۔ اور عرب قوم کی صحیح تصویر ہمارے سامنے آجاتی ہے۔ دوسری صدی ہجری کے ناقدین نے جاہلی شاعری کی اسی خصوصیت کے پیش نظر کہا تھا کہ: الشعر دیوان العرب۔ یعنی شاعری عربوں کا دیوان اور تاریخنامہ ہے جس سے ان کی زندگی کی صحیح تصویر ہمارے سامنے آجاتی ہے۔ جاہلی دور کے شعراء کی پرواز خیال میں وہ بلندی نہیں تھی جو بعد کے شعراء میں پیدا ہوئی، وہ مفہوم کے پیچھے فکر کی گہرائیوں میں اُترنے کے بجائے اپنے شعور و احساس کی تصویر بے کم و کاست پیش کر دیتے تھے، ان کے اشعار میں فلسفیانہ پیچیدگی اور منطقی الجھاؤ نہیں تھا، عرب کا یہ شعر ان کے سامنے تھا۔

ان أحسن بیت أنت قائلہ بیت یقال اذا أنشدتہ صدقا

یعنی: سب سے بہتر شعر وہ ہے جسے سنکر سننے والا کہدے کہ: سچ کہا۔ جاہلی دور کی شاعری کو پتھر کی اس مضبوط عمارت سے تشبیہ دی گئی ہے جو اپنی مضبوطی اور استحکام کے باوجود ہر طرح کی تزئین و آرائش سے بالکل خالی ہے اور اس کا حسن اس کی سادگی اور استحکام ہی میں مضمر ہے۔

پھر جب عرب مفتوحہ علاقوں میں پہونچے اور وہاں کی تہذیب و تمدن، نظام حکومت اور مروجہ علوم و فنون سے روشناس ہوئے تو ان تمام چیزوں کا اثر ان کی ذہنی و فکری صلاحیتوں پر بھی پڑا اور ان کی سادہ زندگی میں ایک عظیم انقلاب رونما ہوا، اس انقلاب کا پرتو عربی شاعری پر پڑنا ضروری تھا، چنانچہ شعرار کے خیال میں ندرت و لطافت آئی اور نئے خیالات کو اشعار کا جامہ پہنایا گیا، شعرار نے ان موضوعات پر بھی طبع آزمائی کی جن کو پہلے شعرار نے ہاتھ نہیں لگایا تھا۔ اس دور میں عربی شاعری کا ڈھانچہ وہی تھا جسے جاہلی شعرار نے تیار کیا تھا، لیکن تہذیب و تمدن کے تقاضوں اور فلسفیانہ علوم کی اشاعت سے اس ڈھانچہ میں بڑی تبدیلیاں آگئیں۔ یہی زمانہ عربی شاعری کے شباب و ترقی کا زمانہ تھا۔

اس کے بعد جو شعرار آئے ان کے اندر فنی صلاحیتیں کم تھیں، قدمار کی طرح خیالات میں پختگی، زبان پر قدرت اور معنی آفرینی کا ملکہ چونکہ ان کے اندر نہیں تھا اس لئے انھوں نے اپنی ان کمزوریوں کی پردہ پوشی کے لئے محسناتِ شعریہ کا سہارا لیا اور شاعری کے بنیادی تقاضوں سے دور ہوتے گئے۔

جب عرب قوم پر دوسری قوموں کا تسلط ہوا تو ان کی زبان اور شاعری پر بھی اس کے اثرات مختلف ہوئے کیونکہ غیر ملکی حکمرانوں کا مطمح نظر قوم اور زبان کی ترقی و بہتری نہیں تھا، بلکہ وہ صرف یہ چاہتے تھے کہ اپنا اقتدار باقی رکھیں اور ان کا شاہی خزانہ بھرتا رہے، اس لئے یہ دور عربی زبان و شاعری کے حق میں بڑا نازک دور تھا، ہر شخص کی نگاہ کسی ایسے آدمی کی طرف

لگی ہوئی تھی جو عربی شاعری کو اس کے دور انحطاط سے نکال کر ترقی کی شاہراہ پر لگا دے اور اس کے اندر پھر وہی قوت اور وہی حسن وجمال پیدا ہو جائے جس کا نمونہ جاہلی دور سے عباسی دور تک کی شاعری میں ملتا ہے۔ قدرت نے اس کام کے لئے مصر کے ایک فرزند محمود البارودی کو منتخب کیا جن کے حالات زندگی اور شاعرانہ صلاحیتوں کا جائزہ اس مقالہ میں لیا جائے گا۔

بارودی کا زمانہ ۱۷۹۸ء میں جب مصر پر نپولین کا حملہ ہوا تو مصری قوم اپنے طویل خواب غفلت سے بیدار ہوئی، ملک میں فرانسیسیوں کے داخلہ کے بعد اسے دنیاوی تمدن و ترقی کو قریب سے دیکھنے کا موقعہ ملا۔ نپولین نے مصر آنے کے بعد تھیٹر ہال کھولے، فرانسیسیوں کی اولاد کی تعلیم کے لئے مدارس قائم کئے، کاغذ کے کارخانے، رصدگاہیں اور کھیل کود کے لئے مختلف کلب تعمیر کرائے، اخبارات جاری ہوئے اور لائبریریاں قائم کی گئیں، اسی طرح مصری سائنس اکیڈمی کی بنیاد ڈالی گئی جس کا بنیادی مقصد یہ تھا کہ مصر میں علوم ومعارف اور تہذیب و تمدن کی ترویج کی جائے۔ اکیڈمی کے ساتھ ساتھ دوسرے ادارے بھی قائم کئے گئے اور ملک میں علم کی اشاعت پر کافی زور دیا گیا۔ بعض مؤرخین کا خیال ہے کہ: مصر پر نپولین کا حملہ جنگی نہیں بلکہ علمی مہم کے ماتحت تھا۔[1]

فرانسیسی ذمہ داروں نے مصری قوم کو اپنے قریب لانے اور مصر میں جدید مغربی تہذیب کو فروغ دینے میں بڑی جدوجہد سے کام لیا اور ان کی کوشش کے اثرات ایک حد تک بارآور بھی ہوئے لیکن ۱۸۰۱ء میں جب وہ مصر چھوڑ کر گئے تو رفتہ رفتہ ان کی تہذیب و ترقی کے اثرات کا رنگ بھی ہلکا ہوتا گیا، مگر یہ حقیقت ہے کہ اسی حملہ کے بعد مصریوں کے اندر یہ احساس پیدا ہوا کہ ہم دنیاوی میدان میں بہت پیچھے ہیں اور دوسری قومیں ترقی کی دوڑ میں بہت آگے بڑھ چکی ہیں۔[2]

---

[1] محمد رفعت: تاریخ مصر السیاسی ج ۱ ص ۳۹۔ [2] شوقی ضیف: الادب العربی المعاصر فی مصر، ص ۱۳۔

نپولین نے مصر میں اپنے تین سالہ مختصر قیام کی مدت میں دفتری اور سرکاری امور کی اصلاح کی اور ملک کے داخلی مسائل کو منظم کیا[1] لیکن چونکہ اس کے کارندوں نے عوام پر ظلم وزیادتی شروع کردی اور ان کے حقوق کو پامال کرنے لگ گئے اس لئے مصری عوام ان سے بہت جلد بدظن اور متنفر ہوگئے اور فرانسیسیوں کے خلاف علم بغاوت بلند کردیا جس کے نتیجہ میں انھیں ملک چھوڑنا پڑا۔ مصریوں نے نپولین کے جانے کے بعد اسی کے طرز پر ملک کے داخلی مسائل کی اصلاح شروع کی اور ترقی کے لئے جدوجہد کی بنیاد ڈالی۔ انگریز مؤرخ الگوڈ (Elgood) کا بیان ہے کہ: مصر پر فرانسیسیوں کی آمد کے اثرات ناقابل محو ہیں، حکومت کے نظام پر پوری طرح فرانسیسی نظام کی چھاپ ہے، مصر کے تعلیم یافتہ طبقہ کا انداز فکر بھی فرانسیسیوں جیسا ہے[2]۔

۱۸۰۵ء میں مصری حکومت کی باگ ڈور جب محمد علی کے ہاتھ میں آئی تو اس نے ملک کی ترقی کے لئے بہت سے اہم اقدامات کئے جن میں ملیٹری کالج، ثانوی اور اعلیٰ تعلیم کے لئے اسکول و مدارس کا قیام اور تعلیمی وفود کو بیرون ملک بھیجنے کی کوششیں قابل ذکر ہیں۔

محمد علی نے اپنے دور حکومت میں عربی ادب پر زیادہ توجہ مبذول نہیں کی بلکہ اس نے صرف فوجی نقطۂ نظر سے اپنے آپ کو مضبوط بنایا تاکہ اس کا اقتدار و اختیار محفوظ رہے، لیکن اس کے دور میں جو جنگی ترقیاں ہوئیں آگے چل کر انھیں کو ادبی ترقی کی بنیاد بنایا گیا، چنانچہ محمد علی کے دور میں جن کتابوں کا ترجمہ ہوا اور بیرون ملک سے تعلیم حاصل کرکے جو وفود مصر آئے انھوں نے مصری عوام وخواص میں ایک نئی روح پھونک دی اور انھیں سوچنے کا ایک نیا ڈھنگ عطا کیا۔ اس دور میں اگرچہ سرکاری زبان ترکی تھی لیکن اس کے باوجود عربی زبان کی ترقی کی ابتدا اسی دور میں ہوئی اور کتابوں کے ترجمہ سے ایک نئی زندگی پیدا ہوئی[3]۔

---

[1] شوقی ضیف: الأدب العربی المعاصر فی مصر، ص ۱۲۔ [2] The Transit of Egypt

[3] عمر الدسوقی: فی الأدب الحدیث ج ۱ ص ۴۴۔

محمد علی کے بعد ۱۸۶۳ء میں اس کا پوتا اسماعیل پاشا مصر کے تخت شاہی پر بیٹھا، اس نے اپنے دور میں بہت سے اہم کام انجام دیئے، اس دور میں سیاسی اور سماجی خرابیاں ضرور تھیں لیکن عربی ادب کی موجودہ ترقی کی بنیاد اسماعیل ہی کے دور میں رکھی گئی اور اسی وقت ادبی تحریک نے اپنے بال وپر پیدا کئے۔ اسماعیل پاشا نے اپنے عہد میں بہت سے مدارس قائم کئے، ۱۸۷۱ء میں علی مبارک کے مشورہ سے مدرسہ دارالعلوم قائم کیا گیا جس نے نئے انداز سے دین وادب کی خدمت وترقی کا کام شروع کیا، ۱۸۷۳ء میں لڑکیوں کا بھی ایک مدرسہ قائم کیا گیا جو ملک میں عورتوں کی تعلیم کا پہلا ادارہ تھا۔

طباعت، ترجمے اور تالیف کا سلسلہ بھی اسماعیل کے دور میں کافی ترقی پر تھا، اسی دور میں عربی کی مشہور کتابیں مثلاً: المثل السائر، الأغانی، تاریخ ابن خلدون ومقدمتہ، العقد الفرید، فقہ اللغۃ، وفیات الأعیان، احیاء العلوم، تفسیر الرازی، شرح القسطلانی، حیاۃ الحیوان، نفح الطیب، قانون ابن سیناء اور تذکرۂ داؤد وغیرہ جیسی شہرۂ آفاق کتابیں طبع ہوئیں۔

اسماعیل کے دور میں شعراء اور ادیبوں کا ایک گروہ ایسا تھا جس پر تقلیدی رنگ غالب تھا اور وہ جو کچھ کہتا یا لکھتا تھا اس میں اس کی شخصیت یا اس کے فن کی کوئی جھلک نظر نہیں آتی تھی۔ اس کے برخلاف ایک گروہ ایسا بھی تھا جس کی تحریر میں جان اور اسلوب میں قوت تھی، پہلے کے باکمال ادباء اور شعراء کو اس نے اپنے سامنے رکھا اور ان کے نقش قدم پر چل کر ادب میں ایک نئی روح پھونکی، یہ صحیح ہے کہ اس طبقہ کے کلام میں متقدمین شعراء کے کلام کا حسن وجمال نہیں پیدا ہو سکا لیکن پھر بھی اس طبقہ کی شاعری اور نثر نگاری ان عیوب سے پاک تھی جن میں اس دور کے دوسرے شعراء اور ادباء ملوث تھے، دور جدید کی عربی شاعری میں نئی روح پھونکنے والے شعراء میں سب سے زیادہ نمایاں حیثیت محمود البارودی کی ہے جس کے ہاتھوں عربی شاعری کو ایک نیا موڑ ملا، صنائع وبدائع پر مشتمل پر تکلف اور بے جان اسلوب میں ایک نئی زندگی پیدا

ہوئی، ایسا محسوس ہونے لگا کہ شعر کے اندر قلب وشعور کو غذا دینے کی صلاحیت پھر سے عود کر آئی ہے[1]۔

حالاتِ زندگی | پورا نام محمود سامی البارودی ہے، ۱۸۳۸ء میں البحیرۃ نامی ضلع کے ایک گاؤں ایتای البارود میں پیدا ہوئے اور اسی کی طرف نسبت کرتے ہوئے البارودی کہلائے[2] ایک معزز چرکس خاندان سے آپ کا تعلق ہے جس کا سلسلۂ نسب ممالیک (خاندانِ غلامان) سے ملتا ہے جو ۱۲۵۲ء سے ۱۵۱۷ء تک مصر پر حاکم تھے۔ البارودی اپنے اس نسب پر فخر کرتے ہوئے کہتے ہیں ؎

انا من معشر کرام علی الدھ — ـر افادوہ عزۃ وصلاحا

عمروا الأرض مدۃ ثم زالوا — مثلما زالت القرون اجتیاحا

یعنی: میرا تعلق ایسی جماعت سے ہے جس نے زمانہ کو عزت وسدھار عطا کیا۔ اس جماعت کے افراد نے زمین کو ایک عرصہ تک آباد رکھا پھر زمانہ کی طرح وہ بھی گذر گئے۔

سات سال کی عمر میں آپ کے والد کا انتقال ہوگیا، ابتدائی تعلیم گھر ہی پر حاصل کی، بارہ سال کی عمر میں خاندانی دستور کے مطابق ملیٹری کالج میں داخل ہوئے اور سولہ سال کی عمر میں ۱۸۵۴ء میں کالج کی تعلیم سے فارغ ہوئے۔ طبیعت کی بہادری اور شباب کا تقاضہ تھا کہ فوج میں ملازمت کر کے آباء واجداد کا نام روشن کریں، لیکن ملازمت نہیں مل سکی، اپنے جذبات کی تسکین کے لئے .... انھوں نے قدما کی کتابوں کا مطالعہ شروع کیا جس سے آپ کی شاعرانہ صلاحیتیں بیدار ہوئیں، رزمیہ کلام اور شجاعت وبہادری کی داستانوں پر مشتمل عربی ادب کے سرمایہ سے آپ کو بہت دلچسپی تھی، آپ نے ممتاز عرب شعراء کے کلام کو سامنے رکھکر شعر کہنا شروع کیا اور اس میں پوری طرح کامیابی حاصل کی۔

---

[1] عمر الدسوقی: فی الادب الحدیث ج ۱، ص ۱۴۴، [2] شوقی ضیف: الادب العربی المعاصر ص ۸۳،

ملازمت میں ناکامی کے بعد بارودی مصر سے دل برداشتہ ہوکر خلافت اسلامی کے مستقر آستانہ پہونچے اور وزارت خارجہ میں ملازم ہو گئے، یہاں کے دوران قیام میں آپ نے ترکی اور فارسی زبانوں پر عبور حاصل کر لیا اور ان زبانوں میں اشعار بھی کہے[۱]۔

اسماعیل پاشا مصر سے آستانہ آیا تو واپسی میں بارودی کو بھی اپنے ساتھ مصر لے آیا، بارودی یہاں اس کے درباریوں میں شامل ہو گئے اور انھیں فوج میں ایک مناسب عہدہ پر سرفراز کر دیا گیا۔ جزیرۂ کریٹ میں جب اسماعیل پاشا کے خلاف بغاوت کی آگ بھڑکی تو اسے فرو کرنے کے لئے جو فوج بھیجی گئی اس میں بارودی بھی شریک تھے، جزیرہ کی فضا بارودی کو بہت پسند آئی، یہاں انھوں نے جزیرہ کے بارے میں اشعار کہے اور لڑائی کے مناظر قلمبند کئے۔

اسماعیل پاشا کو آپ پر بہت اعتماد تھا اس لئے اس نے بارودی کو اپنا سکریٹری مقرر کر لیا، ۱۸۷۷ء میں ترکی کے خلاف جب روس نے اعلان جنگ کیا تو اسماعیل پاشا نے خلیفہ کی مدد کے لئے فوج بھیجی جس میں بارودی بھی شریک تھے۔ لڑائی کے میدان اور گردوپیش کے دوسرے مناظر نے آپ کی شاعرانہ قوت کو جلا بخشی اور آپ نے ان تمام مناظر کو اشعار میں قلمبند کیا۔

اسماعیل پاشا کے بعد جب اس کا بیٹا توفیق پاشا مصر کے تخت پر بیٹھا تو اس کے زمانے میں بارودی مختلف عہدوں پر فائز کئے گئے۔ اس دور میں حکومت کے خلاف جو بغاوت ہوئی اس میں بارودی بھی شریک تھے جس کی وجہ سے دوسرے لوگوں کے ساتھ انھیں بھی جلاوطن کیا گیا، لنکا میں آپ نے سترہ سال جلاوطنی کی زندگی بسر کی، وطن کے اشتیاق، پردیس کی زندگی اور احباب کی جدائی کے متعلق آپ نے اس مدت میں جو اشعار کہے ہیں وہ آپ کی شاعری کا بہترین نمونہ قرار دیئے جاتے ہیں۔ بارودی کی جلاوطنی ہی کے زمانہ میں ان کی لڑکی اور بیوی کا انتقال ہو گیا جس کا انھیں بہت صدمہ تھا۔ ۱۹۰۰ء میں ارباب حکومت نے جلاوطن

---

[۱] شوقی ضیف : الادب العربی المعاصر ص ۸۴۔

لوگوں کو واپس آنے کی اجازت دی تو سب لوگوں کے ساتھ بارودی بھی مصر واپس آئے اور اپنے ساتھ اشعار کا وہ وثیقہ بھی لائے جسے انھوں نے اس طویل مدت میں تیار کیا تھا اور جو ان کے احساس وخیالات کا سچا ترجمان تھا مصر پہونچنے کے بعد بارودی نے اشعار پر نظر ثانی کی اور انھیں مرتب کیا۔ دسمبر ۱۳۲۲ھ؁ ۱۹۰۴ء میں آپ نے وفات پائی، رحمہ اللہ تعالیٰ۔ وفات کے بعد آپ کی دوسری بیوی نے آپ کا دیوان شائع کر کے ادبی دنیا پر زبردست احسان کیا[1]۔

"مختارات البارودی" کے نام سے آپ نے عربی کے تیس۳۰ عمدہ شعرار کے کلام کا ایک انتخاب بھی کیا تھا جو آپ کے ذوق کی بلندی اور حسن انتخاب کی واضح مثال ہے۔

اخلاق وعادات جدید عربی شاعری کا ہیرو ایک سپاہیانہ ماحول میں پھلا پھولا اور اس ماحول نے ان کے اخلاق وعادات پر گہرا اثر چھوڑا، جوانی کے زمانہ میں عزم ویقین اور عالی ہمتی کی جو خو پیدا ہوئی تھی وہ ہمیشہ باقی رہی[2]۔ اپنی ابتدائی زندگی میں لہو ولعب اور نادٔ نوش کے مشغلہ سے بیزاری کا اظہار کرتے ہوئے خود کہتے ہیں ؎

لهج بالحروب لا يألف الخف	ض ولا يصحب الفتاة الرداحا
مسعر للوغى أخو غدوات	تجعل الأرض مأتما وصياحا
لا يُرى عابثا على شيم الده	ر، ولا عابثا ولا مزاحا
يفعل الفعلة التي تبهر النا	س، وتولو لها العيون طماحا

یعنی: لڑائی پر فریفتہ اور ذلت سے ناآشنا ہے، تاریکی میں لڑکیوں کے ساتھ نہیں رہتا۔ لڑائی کو بھڑکاتا ہے، میدان جنگ میں اس کی آمد ورفت سے لوگ چیخ وپکار مچاتے ہیں اور ان میں صف ماتم بچھ جاتی ہے۔

زمانہ کے نامساعد حالات سے برافروختہ نہیں ہوتا اور نہ لغو ومزاح سے سروکار

---

[1] شوقی ضیف: الادب العربی المعاصر ص ۸۶، [2] انور الجندی: الشعر العربی المعاصر ص ۲۱۳،

رکھتا ہے۔

اس کے اعمال لوگوں کو تعجب میں ڈالدیتے ہیں، اور ان کی نگاہیں رشک سے اٹھنے لگتی ہیں۔
پھر آپ کی زندگی میں ایک نیا موڑ آیا یعنی جاہ و مرتبہ اور مال و دولت کے حصول کے بعد آپ
نے وقار و وضعداری کی چادر اتار دی اور ناؤنوش کی زندگی بسر کرنے لگے، اب آپ کا یہ مذہب
ہوگیا ہے

وانہ بما شئت قبل مندمۃ　　　یکثر فیہا العناء و الکمد

فلیس بعد الشباب مقترح　　　ولا وراء المشیب مفتقد

یعنی: رنج وغم سے بھرپور ندامت سے پہلے اپنی خواہش کے مطابق کھیل کود اور لہو ولعب میں حصہ
لے لو

اس لئے کہ جوانی کے بعد کوئی خواہش اور بڑھاپے کے بعد کوئی جستجو باقی نہیں رہ جائے گی۔
اس کے باوجود آپ نے کبھی دین کو استخفاف و تحقیر کی نظر سے نہیں دیکھا۔
احباب کا پاس اور ان کے ساتھ اخلاق وکشادہ دلی کا معاملہ آپ کا امتیاز تھا، حوصلہ کی بلندی
کا تذکرہ متعدد اشعار میں ملتا ہے، لکھتے ہیں ؎

ومن تکن العلیاء ھمۃ نفسہ　　　فکل الذی یلقاہ فیہا محبب

اذا أنا لم اعط المکارم حقہا　　　فلا عزنی خال و لا ضمنی أب

یعنی: جس شخص کا مقصد بلندی ہے اس کے نزدیک، اس راہ کی ہر چیز محبوب ہے۔
مکارم اخلاق کا حق اگر میں خود نہ ادا کروں تو مجھے نہ تو ماموں کی طرف سے عزت ملے گی نہ
باپ کی طرف سے۔

مال و دولت آپ کے نزدیک ذکر خیر اور حصول فضائل کا ذریعہ ہیں، اس کے خرچ پر زور
دیتے ہوئے کہتے ہیں ؎

فلا تحسبن المال ینفع ربہ　　　اذا ھو لم تحمد قراہ العشائر

فقد یستجم المال والمجد غائب وقد لا یکون المال والمجد حاضر

ولوأن اسباب السیادة بالغنی لکاثر رب الفضل بالمال تاجر

یعنی: مالدار کو مال سے کوئی فائدہ نہیں اگر لوگ اس کی مہمان نوازی کی تعریف نہ کریں۔
کبھی مال کی کثرت ہوتی ہے اور شرافت غائب، اور کبھی مال نہیں رہتا لیکن آدمی شریف و معزز مانا جاتا ہے۔
اگر سرداری مال کے سبب ہوتی تو مالدار ہمیشہ اصحاب فضل و کمال پر غالب رہتے۔
انسانوں کی دل جوئی، معاملہ کی نرمی اور حلم و بردباری کی طرف ان الفاظ میں توجہ دلاتے ہیں ؎

اذا شئت ان تحیا سعیدا فلا تکن لدودا، ولا تدفع ید اللین بالقسر

ولا تحتقر ذا فاقة فلربما لقیت به شهما یبذ علی المثری

یعنی: اگر تم سعادتمندی سے زندگی بسر کرنا چاہتے ہو تو جھگڑالو نہ بنو اور نرمی کا جواب سختی سے نہ دیا کرو۔
کسی فاقہ مست کو حقیر نہ سمجھو، ممکن ہے وہ فطانت و دانائی میں مالدار سے آگے ہو۔

تعلیم و تربیت | صدیوں کی مردہ عرب شاعری میں جان ڈالنے والے اس شاعر کی تعلیم و تربیت فوجی انداز پر ہوئی تھی، جب بارودی ملیٹری کالج سے تعلیم مکمل کر کے نکلے تو کسے خبر تھی کہ مصر کا یہ سپاہی تلوار سے زیادہ قلم سے کام لے گا اور فن سپہ گری کے بجائے میدان شعر و ادب میں اپنی طبیعت کے جوہر دکھائے گا۔ کالج کی فوجی تعلیم مکمل کرنے کے بعد بارودی نے شعر و ادب کی کتابوں کا مطالعہ پورے انہماک و اشتیاق سے شروع کیا۔ بارودی کے معاصر اور دوست شیخ المرصفی کا بیان ہے: بارودی نے اپنے طبعی میلان کے باعث سن شعور کو پہونچنے کے بعد شعراء کے دواوین کا مطالعہ شروع کیا، طبیعت کی جولانی اور ذہن کی تیزی کی بدولت بہت جلد آپ کو عربی زبان کے عمدہ اسالیب اور جملہ قواعد پر عبور حاصل ہو گیا، مشہور شعراء کے بے شمار اشعار یاد کر لئے اور اسی کے ساتھ ایک مجموعہ بھی مرتب کر ڈالا جس میں پسندیدہ شعراء کے اشعار جمع کئے، یہ انتخاب

آپ کی دقتِ نظر اور ادبی ذوق کی بلندی کا واضح نمونہ ہے[۱]۔

بارودی کے اندر شاعری کی صلاحیت فطری تھی، آپ نے اس جوہر کو اپنے مطالعہ اور محنت سے مزید جلا دی، عربی زبان کے علاوہ فارسی اور ترکی سے واقفیت کے بعد آپ کی نگرو نظر میں وسعت اور نکھار پیدا ہوا، اسی طرح جلاوطنی کے ایام میں آپ نے انگریزی زبان بھی سیکھی اور بعض کتابوں کا ترجمہ بھی کیا، ان تمام باتوں سے آپ کے تخیل میں بلندی اور شاعری میں زور پیدا ہوا۔

بارودی کی شاعری کو فروغ دینے میں زندگی کے طویل تجربات، گہرے مطالعہ اور ذہنی صلاحیت کے ساتھ ساتھ ان کے خاندان کا بھی دخل ہے، یوں سمجھئے کہ شاعری آپ کو ورثہ میں ملی تھی، کہتے ہیں ؎

انا فی الشعر عریق لم ارثہ عن کلالہ
کان ابراھیم خالی فیہ مشھور المقالہ

یعنی: شاعری ہمارے خاندان کا پرانا سرمایہ ہے، میں خاندان کا تنہا شاعر نہیں ہوں۔
میرے ماموں ابراہیم بھی اس میدان میں بڑی شہرت کے مالک تھے۔

شاعری | بارودی کی شاعری کے تعارف سے پہلے ہم شعر کے بارے میں ان کی رائے کا تذکرہ مناسب سمجھتے ہیں، بارودی نے اپنے دیوان کے مقدمہ میں شعر کی جو تعریف کی ہے اس سے کوئی واضح مفہوم متعین نہیں ہوتا، اشارہ وکنایہ کے اسلوب میں آپ نے جو بات کہی ہے اس سے شعر کی جامع و مانع تعریف اخذ کرنا مشکل ہے، آپ کی نظر میں شعر ایک ذہنی خیال ہے جس سے دل متاثر ہوتا ہے اور زبان اس کیفیت کو الفاظ کے ذریعہ بیان کرتی ہے، یہ خیال کسی حسین منظر کے دیکھنے یا رنج وغم کی قلبی واردات سے پیدا ہوتا ہے[۲]۔

بارودی کی نظر میں عمدہ شعر وہ ہے جس میں تکلف، ذہنی الجھاؤ اور منطقیانہ قضایا کی بھرمار

---

[۱] الشیخ المرصفی: الوسیلۃ الادبیۃ ص ۴۷۴، [۲] انور الجندی: الشعر العربی المعاصر ص ۲۱،

نہ ہو[1]۔ متنبی اور ابو تمام کے مقابلہ میں بحتری کو جن تنقید نگاروں نے "شاعر" کہا ہے وہ اسی خیال کے حامی ہیں کہ شعر میں منطق و فلسفہ کا استدلالی رنگ نہیں آنا چاہئے۔

بارودی کے نزدیک شاعری کا مقصد یہ ہے: تھذیب النفوس وتدریب الأفہام وتنبیہ الخواطر الی مکارم الأخلاق، یعنی: نفوس انسانی کو مہذب بنانا، فہم و ذہن کو مشاق بنانا اور اعلیٰ اخلاقی قدروں کی طرف دل کو متوجہ کرنا۔

بارودی کی شاعری ہر طرح کی آورد اور تکلف سے پاک ہے، ان کے دیوان کا مطالعہ کیجئے تو اندازہ ہوگا کہ شاعر کے ذہن میں معانی کا ایک تسلسل ہے جسے وہ الفاظ کے ذریعہ ادا کرتا جا رہا ہے، نہ تو کہیں کسی طرح کا جھول اور نہ آورد کا کوئی شائبہ، ایک فطری شاعر کی یہی خصوصیت ہے۔ مصر کے مشہور نقاد و ادیب علامہ عباس العقاد لکھتے ہیں: عربی شاعری کو صناعی اور بیجا تکلف سے نکالکر فطری اور مناسب رنگ دینے میں بارودی کی کوششیں سب سے زیادہ نمایاں ہیں، ان کی شاعری جذبات کی صحیح ترجمان اور فنی لحاظ سے بیداغ ہے[2]۔

اپنی اسی امتیازی خصوصیت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے بارودی کہتے ہیں ؎

اقول بطبع لست احتاج بعدہ　　الی المنھل المطروق والمنھج الوعر

اذا جاش طبعی فاض بالدر منطقی　　ولا عجب فالدر ینشأ فی البحر

یعنی: میں آمد پر شعر کہتا ہوں، نہ تو کسی کی تقلید پیش نظر ہوتی ہے اور نہ بہ تکلف شعر کی خواہش، جب طبیعت میں جوش پیدا ہوتا ہے تو زبان سے اشعار کے موتی جھڑنے لگتے ہیں، یہ تعجب کی بات نہیں کیونکہ موتی دریا ہی میں پیدا ہوتا ہے۔ یعنی میں معانی کا دریا ہوں۔

شاعری کو اوج کمال تک پہونچانے میں بارودی کی فطری صلاحیت اور مضبوط حافظہ کے ساتھ ساتھ ان کی مسلسل کاوش اور جد و جہد کا بھی بڑا دخل ہے، انھیں یہ یقین تھا کہ صرف

---

[1] انور الجندی: الشعر العربی المعاصر ص ۲۴، [2] عباس محمود العقاد: شعراء مصر وبیئاتہم فی الجیل الماضی،

فطری صلاحیت سے شاعری میں وہ حسن نہیں پیدا ہوسکتا تھا جس سے ان کے اشعار کو دوام حاصل ہو، بلکہ اس کے لئے اشعار کی تہذیب و ترتیب اور ان پر نظر ثانی ضروری ہے۔ "الوسیلۃ الادبیۃ" میں شیخ مرصفی نے جو اشعار نقل کئے ہیں ان کے اور دیوان کے اشعار کے درمیان جو اختلاف نظر آتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ بارودی نے اشعار کو ترمیم و اصلاح کے بعد دیوان میں شامل کیا اور "الوسیلۃ" میں مذکور اشعار پہلی ہی شکل میں باقی رہ گئے۔ چنانچہ الوسیلۃ میں ایک شعر ہے ؎

اقاموا زمانا ثم بدد شملھم　　　اخو نتکات بالکرام اسمہ الدھر

اور یہی شعر دیوان میں یوں مذکور ہے ؎

اقاموا زمانا ثم بدد شملھم　　　ملول من الایام شیمتہ الغدر

اس اختلاف سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ بارودی اپنے اشعار پر نظر ثانی کرتے تھے اور حتی الامکان ان میں کسی طرح کا ضعف یا معانی میں پیچیدگی باقی نہیں چھوڑتے تھے۔

بارودی کی شاعری میں جہاں قدیم شعراء کا تتبع کیا گیا ہے وہیں پر اشعار کے ایسے نمونے بھی موجود ہیں جن میں ان کی شخصیت اور تجدد پسندی نمایاں ہے، شاعر کی واضح شخصیت اور فن کو سامنے لانے کے لئے ہم دونوں قسم کے اشعار کا تذکرہ ضروری سمجھتے ہیں

قدیم رنگ عباسی دور کے شعراء کی طرح بارودی کی شاعری بھی وصف، ہجو، مرثیہ، عتاب، فخر وغیرہ اصناف سخن میں محدود ہے، قدماء کی تقلید اور ان کی شاعری کے تتبع میں بارودی نے بعض اوقات بہت مبالغہ سے کام لیا ہے اور یہ بھول بیٹھے ہیں کہ وہ مصر میں ہیں، نجد و حجاز کی فضا اور ماحول ان سے بہت دور ہے، لکھتے ہیں ؎

یا سعد قل لی فانت ادری　　　متی رعان العقیق تبدو

اشتاق نجدا و ساکنیہ　　　واین منی الغداۃ نجد

یعنی: سعد بتاؤ، کیونکہ تم زیادہ جانتے ہو، وادی نجد کی پہاڑی کب نظر آئے گی؟

میں نجد اور اس کے باشندوں کا مشتاق ہوں، کیا ہم صبح نجد پہونچ جائیں گے ؟

جاہلی شعراء اکثر اپنے قصیدوں میں کھنڈرات اور محبوب کی قیام گاہ کا تذکرہ کرتے ہیں، بارودی نے اس صنف میں بھی ان کا تتبع کیا ہے اور بالکل اسی رنگ کے اشعار پیش کئے ہیں۔ بارودی کے متمدن دور میں کہاں کھنڈرات اور کہاں بدویانہ زندگی ؟ لیکن انھوں نے اپنی شاعرانہ طبیعت کو پرکھنے کی کوشش کی اور یہ اندازہ لگایا کہ وہ اس میدان میں کامیاب ہو سکتے ہیں یا نہیں ؟ بارودی کے اس نوعیت کے اشعار میں تکلف اور تصنع نمایاں ہے کیونکہ ان کے سامنے نہ تو کھنڈرات تھے اور نہ صحرا میں محبوبہ کی قیام گاہ کا نمونہ، لکھتے ہیں ؎

الا حی من اسماء رسم المنازل	وان ھی لم ترجع بیانا السائل
خلاء تعفتها الروامسم والتقت	علیها اهاضیب الغیوم الحوافل
فلأیا عرفت الدار بعد ترسم	ارانی بها ما کان بالامس شاغلی
غدات ومی مرعی للظباء وطالما	غنت وھی مأوی للحسان العقائل

یعنی: محبوبہ کے مکانات کے نشان اور ان کے نام زندہ ہیں، اگرچہ وہ سائل کی بات کا جواب دیں۔

ویران جگہ ہے، ہوا نے اسے مٹا دیا ہے اور اس پر پیہم سخت بارش برس چکی ہے۔

میں نے محبوبہ کے گھر کو بڑی دیر اور تامل کے بعد پہچانا، مجھے گھر اس چیز نے دکھایا جس نے پہلے مجھے فریفتہ بنایا تھا۔

اب وہ ہرنیوں کی چراگاہ ہے، حالانکہ ایک وقت میں خوبصورت عورتوں کا مسکن تھا۔

غزلیہ شاعری میں بارودی نے عورت کے حسن و جمال کا تذکرہ کرتے ہوئے بلا تکلف پرانی تشبیہات کا سہارا لیا ہے، عورت کو ہرن، ماہتاب اور نیل گاؤ سے، آنکھ کو شمشیر اور قد کو درخت کی لچکدار اور نرم و نازک شاخ سے تشبیہ دی ہے ؎

اذا نظرت او اقبلت او تهللت	فویل مهاۃ الرمل والغصن والبدر

یعنی: نیل گاؤ کی طرح دیکھتی ہے، شاخ کی طرح بل کھاتی ہوئی چلتی ہے اور ماہ کامل کی طرح مسکراتی ہے۔

عورت ہی کے بارے میں ان کا ایک دوسرا شعر ہے ؎

کالورد خدا والبنفسج طرۃ　　والغصن قدا والغزالۃ ملفتا

یعنی: رخسار گلاب کے مانند، پیشانی بنفشہ جیسی، قد ٹہنی کی طرح اور نگاہ ہرنیوں کے مشابہ ہے۔

بارودی نے جس طرح نامور جاہلی شعراء کی تقلید کی ہے اسی طرح دور انحطاط کے شعراء کا تتبع بھی کیا ہے اور شعر سے تاریخ نکالی ہے، لیکن ایسے اشعار ان کے دیوان میں بہت کم ہیں۔ ترکی کے دار الخلافۃ سے اسماعیل پاشا کی واپسی کی تاریخ ۱۲۸۹ھ میں یہ اشعار ملتے ہیں ؎

رجع الخدیو لمصرہ　　وانت طلائع نصرہ

وتھللت بقدومہ　　فرحا اسرۃ عصرہ

فلتبتھج اوطانہ　　بحلولہ فی قصرہ

ولیشتھر تاریخہ　　رجع الخدیو لمصرہ

یعنی: بادشاہ نصرت وکامیابی کا پیش خیمہ بن کر واپس آیا۔

اس کی آمد سے زمانہ کا چہرہ چمک اٹھا۔

محل میں نزول سے وطنِ مصر کو مسرور ہو جانا چاہئے۔

ان واپسی کی تاریخ یہ مشہور ہے: رجع الخدیو لمصرہ۔ ۱۲۸۹ھ

بارودی نے ظاہری لحاظ سے جس طرح قدیم شعراء کی تقلید کی ہے اسی طرح معنوی لحاظ سے بھی انھوں نے پرانی شاعری کو پیش نظر رکھا ہے، نئے مفہوم ان کے یہاں کم ملتے ہیں، غزل کا شعر ہے ؎

طربت وعادتنی المخیلۃ والسکر　　واصبحت لایلوی بشیمتی الزجر

کانی مخمور سرت بلسانہ　　معتقۃ ممایضن بہا التجر

یعنی: حالت سرور میں ماضی کی یاد اور مدہوشی لوٹ آتی ہے، پھر مجھے تنبیہ وملامت کی پرواہ نہیں ہوتی۔

میں ایسے مدہوش کی مانند ہوں جسے پرانی اور قیمتی شراب پلادی گئی ہو۔

اسی مفہوم کو ابونواس نے اس طرح بیان کیا ہے ؎

حامل الھوی تعب　　　یستخفہ الطرب

ان بکی یحق لہ　　　لیس ما بہ لعب

یعنی: عاشق دردمند ہے، طرب اس کے غم کا بوجھ ہلکا کرتا ہے۔

اگر روئے تو حق بجانب ہے، اس کا مرض کھیل نہیں ہے۔

مذکورہ قصیدہ میں دو شعر ہیں جن کا مضمون جاہلی شاعر طرفۃ بن العبد سے ماخوذ ہے، بارودی کہتے ہیں ؎

لعمرک ما حی وان طال سیرہ　　　یعد طلیقا والمنون لہ اسر

وما ھذہ الایام الا منازل　　　یحل بہا سفر و یترکہا سفر

یعنی: بلاشبہ کوئی انسان آزاد نہیں تصور کیا جاسکتا کیونکہ موت کا پھندا اس کے گلے میں ہے۔

دنیا کے شب و روز کی مثال سرائے کی ہے جہاں مسافر آتے اور جاتے رہتے ہیں۔

اسی مضمون کو طرفۃ نے یوں ادا کیا ہے ؎

لعمرک ان الموت ما اخطا الفتی　　　لکالطول المرخی وثنیاہ بالید

یعنی: بلاشبہ آدمی موت سے بچ نہیں سکتا، جیسے لٹکتی ہوئی رسی جس کا سرا ہاتھ میں ہو۔

بارودی کے مقابلہ میں طرفۃ کا یہی ایک شعر زیادہ ٹھوس اور خوبصورت ہے کیونکہ طرفۃ نے انسان کو ایسی مقید شئی سے تشبیہ دی ہے جس کی رسی موت کے ہاتھ میں ہے، وہ اسے جب چاہے اپنی طرف کھینچ لے اور زندگی کا سلسلہ منقطع ہوجائے۔ بارودی نے ایام کو منازل سے اور انسان کو مسافر سے تشبیہ دی ہے، اس قسم کی تشبیہ احادیث نبویہ اور واعظین کے اقوال میں بکثرت ملتی ہے۔

تقلید و تتبع کی ان مثالوں کا مطلب یہ نہیں ہے کہ بارودی کی شاعری نئے مفہوم ومعانی

سے خالی ہے، یہ حکم اکثریت کے پیش نظر لگایا گیا ہے ورنہ ان کی شاعری میں جدت کے ایسے نمونے بھی موجود ہیں جن میں ان کی شاعرانہ شخصیت اور ان کا فن بالکل نمایاں ہے۔ اپنے احساس وشعور اور مشاہدات کو قلمبند کرتے ہوئے انھوں نے بہت سے ایسے خیال بھی پیش کئے ہیں جن میں ان کی حیثیت مقلد کے بجائے ایک صاحب طرز شاعر کی ہے۔[1]

بارودی کی شاعری کے تجدیدی گوشوں کا تذکرہ ہم ذیل میں پیش کر رہے ہیں:

بارودی کی شاعری کے تجدیدی پہلو

وصف نگاری | یہ وصف عربی شاعری میں قدیم ہے، جاہلی دور سے لیکر آج تک ہر شاعر نے کم وبیش اس صنف پر طبع آزمائی کی ہے، لیکن بارودی نے اس پر مستقل نظمیں لکھی ہیں اور صرف ضمنی طور پر وصف نگاری پر اکتفار نہیں کیا ہے، فطری، احساس کی تیزی اور شاعرانہ طبیعت نے انھیں منظر نگاری پر مجبور کیا اور ان کی زبان سے ایسے اشعار نکلے جنھیں فن منظر نگاری کا بہترین نمونہ قرار دیا جاسکتا ہے۔

منظر نگاری پر جن شعرار نے توجہ دی ہے ان میں بارودی کا مقام بہت ممتاز ہے، اس صنف میں ان کے اشعار عربی ادب کا قابل فخر سرمایہ اور آئندہ نسل کے لئے بہترین نمونہ بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

برسات کی رات میں بجلی کی چمک، ہوا کے تیز جھونکوں کی سنسناہٹ، بارش کے تسلسل اور رات کی بھیانک تاریکی کا منظر یوں کھینچا ہے ؎

ولیلة ذات تهتان واندية	كانما البرق فيها صارم سلط
لف الغمام اقاصيها ببردته	وانهل في جريتها وابل سبط

---

[1] عمر الدسوقی: فی الادب الحدیث ج ا ص ۱۹۰

بهاء لا یهتدی الساری بکوکبها من الغمام ولا یبدو بها نمط

یکاد یجهل فیها القوم امرهم لولا صهیل جیاد الخیل واللغط

کانما البرق سوط والحیا نجب یلوح فی جسمها من مسه حبط

یعنی: تاریک بھیگی رات میں بجلی تلوار کی طرح کوندتی ہے۔

بدلی نے اپنی چادر میں اسے پوری طرح لپیٹ لیا اور اس کے دونوں کنارے تیز اور موسلا دھار بارش ہوئی۔

رات تاریک ہے، چلنے والا گھٹاؤں کے سبب تاروں کی روشنی سے بھی محروم ہے اور راستہ دکھائی نہیں دیتا۔

گھوڑوں کی ہنہناہٹ اور شور و غوغا نہ ہو تو لوگ کچھ نہ سمجھیں گے

بجلی کوڑے کی مانند اور بارش گھوڑوں جیسی ہے جن کے جسم کوڑا پڑنے سے نشاندار ہو گئے ہیں۔

موسم بہار میں مصر کے دیہات اور وہاں کے سرسبز و شاداب مناظر کا نقشہ کھینچتے ہوئے لکھا ہے ؎

عم الحیا واستنت الجداول وفاضت الغدران والمناهل

وازینت بنورها الخمائل وغردت فی ایکها البلابل

وشمل البقاع خیر شامل نصفحة الارض نبات خائل

یعنی: بارش کا زمانہ آیا، نالیاں بہنے لگیں، تالاب اور چشمے ابل پڑے۔

درخت کلیوں سے آراستہ ہو گئے اور ان کی شاخ پر بلبل گانے لگی۔

ہر طرف خیر و برکت کے آثار نمایاں ہیں، روئے زمین پر ہریالی ہی ہریالی ہے۔

بارودی نے اس قصیدہ میں نہایت سادگی اور ایجاز کے ساتھ دیہات کے مناظر کی تصویر کشی کی ہے، مفہوم واضح اور تشبیہات تکلف سے پاک ہیں، تخیل میں کسی طرح کی تعقید یا پیچیدگی نہیں

پائی جاتی۔

وصف نگاری میں بارودی کا کمال اور دقت پسندی صرف فطری مناظر کی تصویرکشی تک محدود نہیں ہے، بلکہ انھوں نے انسان کی قلمی تصویر پیش کرتے ہوئے بھی اپنے فنی کمال کا ثبوت دیا ہے۔ ایک مصور اپنی تصویر کے ذریعہ آدمی کے خدوخال کو واضح کرسکتا ہے لیکن اس کی نفسانی کیفیت اور دلوں کے خیالات کی ترجمانی تصویر سے نہیں ہوسکتی۔ بارودی جب روسیوں سے جنگ کے لئے مصر کے فوجی دستے کے ساتھ وہاں پہونچے اور بلغاریوں سے سابقہ پڑا تو ان کی قلمی تصویر ان الفاظ میں پیش کی ؎

بلاد بہا ما بالجحیم، وانما	مکان اللظی ثلج بها وجلید
تجمعت البلغار والروم بینها	وزاحمها التاتار، فھی حشود
اذا راطنوا بعضا سمعت لصوتھم	ھدایدا تکاد الأرض منه تمید
قباح النواصی والوجوہ کأنھم	لغیر ابی ھذا الانام جنود
لھم صور لیست وجوھا وانما	تناط الیھا اعین وخدود
یخورون حولی کالعجول، وبعضھم	یھجن لحن القول حین یجید

یعنی: یہ ملک جہنم کا نمونہ ہے، البتہ یہاں شعلوں کی جگہ اولہ اور برف ہے۔

یہاں بلغاری، رومی اور تاتاری سب جمع ہیں۔

جب یہ عجمی زبان میں باتیں کرتے ہیں تو ان کی آواز سے زمین دلتی معلوم ہوتی ہے۔

بدصورتی کی وجہ سے گمان ہوتا ہے کہ آدم کی اولاد نہیں ہیں۔

ان کی شکل سے چہرے کا پتہ نہیں چلتا صرف آنکھ اور رخسار نظر آتے ہیں۔

بیل کی طرح آواز نکالتے ہیں، عربی بولتے ہیں تو ضرور غلطی کرتے ہیں۔

مصر کے مشہور آثار قدیمہ کے بارے میں بھی بارودی نے اشعار کہے ہیں، اور بعد کے شعرار کے لئے اپنی کوششوں سے راستہ ہموار کیا ہے، ”اہرام جیزہ“ کے بارے میں لکھا ہے ؎

سل الجیزۃ الفیحاء عن ھرمی مصر لعلک تدری غیب مالم تکن تدری

بناء ان ردا صولۃ الدھر عنھما ومن عجب ان یغلبا صولۃ الدھر

اقاما علی رغم الخطوب لیشھدا لبانیھما بین البریۃ بالفخر

نکم امم فی الدھر بادت واعصر خلت، وھما اعجوبۃ الفکر

یعنی: "جیزہ" کے علاقہ سے "اہرام مصر" کے بارے میں دریافت کرو تاکہ تمھیں نامعلوم امر کا راز معلوم ہو۔

ان دونوں عمارتوں نے زمانہ کی سطوت کا رخ پھیر دیا، تعجب ہے کہ کیسے زمانہ پر غالب آگئے۔ اپنے بانیوں کے لئے فخر کی گواہی اور ان کا فضل ثابت کرنے کے لئے حوادث زمانہ کے باوجود اب تک باقی ہیں۔

دنیا میں بہت سی قومیں اور مختلف ادوار آئے لیکن یہ دونوں عمارتیں فکر و نظر کے لئے اعجوبہ بن کر کھڑی ہیں۔

سیاسی شاعری | بارودی کی سیاسی شاعری میں بھی ان کی شخصیت پوری طرح نمایاں ہے، اس قدیم صنف سخن کو انھوں نے اپنی ذہانت اور فطری استعداد سے ایک نیا رنگ عطا کیا، انھیں ظلم و تعدی سے نفرت، عدل و انصاف، مساوات اور شورائی نظام حکومت سے محبت تھی جس کا اظہار انھوں نے سیاسی اشعار میں کیا ہے۔ اس طرح کے اشعار نے عوام میں ان کی مقبولیت کو چار چاند لگا دیئے اور وہ ایک مخلص اور سچے رہنما کی حیثیت سے معروف ہوئے۔

بارودی کے سیاسی اشعار میں ظلم و تعدی کے خلاف نفرت کا جو اظہار کیا گیا تھا اور موجودہ نظام حکومت پر جس طرح کڑی نکتہ چینی کی گئی تھی اس کے متوقع نتائج سے بچنے کے لئے ارباب حل و عقد نے انھیں جلا وطن کر دیا، لیکن بارودی کی انقلاب پسند طبیعت پر اس جلا وطنی کا کوئی اثر نہیں ہوا بلکہ وہ برابر اس طرح کے اشعار کہتے رہے، جب تک ان کا یہ رویہ باقی رہا حکام نے انھیں جلا وطن رکھا، پھر جب ان کا سیاسی جوش ٹھنڈا ہوا اور اشعار کی انقلابی دعوت

مدھم پڑی تو انھیں وطن واپس آنے کی اجازت دی گئی۔

بارودی کے عزائم انتہائی بلند تھے، وہ اسلاف کی عظمت وریاست کے حصول کے متمنی تھے اور اس سلسلہ میں انھیں اپنی فکر ودانش اور فراست وتدبر پر یقین تھا لیکن ان کی یہ خواہش پوری نہ ہو سکی، اس راہ میں ان کے سامنے مشکلات ومصائب کے پہاڑ کھڑے تھے مگر اس کے باوجود ان کے عزائم میں کسی طرح کا کوئی فتور نہیں پیدا ہوا۔ کہتے ہیں ؎

ویلاہ من حاجۃ فی النفس ھام بھا   قلبی، وقصر عن ادراکہا باعی

اسعی لہا وھی منی غیر دانیۃ   وکیف یبلغ شأو الکوکب الساعی؟

یعنی: نفس کی اس خواہش پر افسوس ہوتا ہے جس پر دل فریفتہ ہے اور اس کے حصول کی طاقت نہیں۔

میں اپنے مقصد کے لئے کوشاں ہوں لیکن وہ مجھ سے دور ہے، ستارہ کی بلندی اور مقام کی کوشش کرنے والا کیسے پا سکتا ہے؟

سیاسی عزت واقتدار کے حصول کی راہ میں پیش آنے والی مشکلات کا انھیں خود اعتراف ہے، وہ یہ سمجھتے ہیں کہ اگر یہ دشواریاں پیش نہ آتیں تو ان کا مدعا حاصل ہو جاتا ؎

وانی امرؤ لولا العوائق اذعنت   لسطوتہ البدو والمغیرۃ والحضر

یعنی: میں ایسا انسان ہوں کہ اگر رکاوٹیں نہ ہوتیں تو میرے دبدبہ کے سامنے دیہاتی وشہری سب سر جھکاتے۔

ایک شریف اور بہادر انسان کی طرح بارودی کو ظلم سے نفرت اور آزادی وانصاف سے عشق تھا، ان کے ماحول وخاندان اور فوجی تربیت سے اس جذبہ کو جلا ملی تھی، عربی زبان کی فخریہ وبہادرانہ شاعری کا گہرا مطالعہ کرنے سے بارودی کی طبیعت کا جوش اور زیادہ اُبھر گیا تھا، ظلم کے خلاف آواز بلند کرنے میں پیش آنے والے خطرات سے سہم کر وہ خاموشی پر موت کو ترجیح دیتے ہیں ؎

دع الذل فی الدنیا لمن خاف حتفه فللموت خیر من حیاة علی اذی

یعنی: دنیا کی ذلت موت سے ڈرنے والے کا حصہ ہے، ذلت برداشت کر کے جینے سے موت بہتر ہے۔

بارودی کے زمانہ میں انقلاب کی جو تحریک چل رہی تھی اس کی حمایت پر عوام کو ابھارتے ہوئے کہتے ہیں ؎

فیا قوم هبوا انما العمر فرصة وفی الدهر طرق جمة ومنافع

اصبرا علی مس الهوان وانتم عدید الحصی؛ انی الی الله راجع

وکیف ترون الذل دار اقامة وذلک فضل الله فی الارض واسع

یعنی: اے قوم کے لوگو! کھڑے ہو جاؤ یہ زندگی ایک موقع ہے، دنیا میں وسائل و منافع بکثرت ہیں۔ اگر تم اپنی کثیر تعداد کے باوجود ذلت گوارا کر لو تو یہ انا للہ پڑھنے کا مقام ہے۔ ذلت و توہین میں زندگی بسر کرنے پر تم کیوں تیار ہو جبکہ زمین میں ہر جگہ اللہ کا فضل اور رزق موجود ہے۔

لیکن یہ انقلاب جب ناکام ہو گیا تو بارودی کو لوگوں کے رویے پر شدید رنج ہوا کیونکہ آپس کا اختلاف اور کوتاہ اندیشی ہی تحریک انقلاب کی ناکامی کا سبب تھی۔ تحریک انقلاب کی زعامت، لوگوں کی کوتاہ بینی اور انقلاب کی ناکامی پر اپنی برارت کا اظہار کرتے ہوئے کہتے ہیں ؎

دعونی الی الجلی نقمت مبادرا وانی الی امثال تلک لسابق

فلما استمر الجد ساقوا حمولهم الی حیث لم یبلغه حاد وسائق

فلا رحم الله امرأ باع دینه بدنیا سواه، وهو للحق رامق

علی اننی حذرتهم غب امرهم وانذرتهم لو کان یفقه مائق

فظن القولی غیر ما فی یقینه علی اننی فی کل ما قلت صادق

فنبالهم من معشر لیس فیهم رشید ولا منهم خلیل یصادق

فیالیتنی راجعت حلمی ولم اکن زعیماً وعاقتنی لذاک العوائق

وقد اقسموا ان لا یزولوا فما بدا سنا الفجر، الا والنساء طوالق

یعنی: لوگوں نے مجھے ایک عظیم الشان امر کی دعوت دی، میں نے ان کی آواز پر لبیک کہا، اس طرح کے کام میں سبقت میری خصوصیت ہے۔

جب کوشش کا سلسلہ شروع ہوا تو انھوں نے اپنی سواری کا رخ انجان راستے کی طرف موڑ دیا۔

اللہ ایسے آدمی پر رحم نہ کرے جس نے حق دشمنی میں دین کو دنیا کے عوض فروخت کردیا۔

میں نے انھیں انجام سے باخبر کر دیا تھا اور تنبیہ کر دی تھی، کاش احمق لوگ سمجھتے!

میری بات کا انھیں یقین نہ آیا حالانکہ میں نے جو کہا تھا سچ تھا۔

ایسی جماعت کا برا ہو جس میں کوئی سمجھدار اور دوستی کے قابل نہیں۔

کاش میں سوچ لیتا اور ایسے لوگوں کی زعامت قبول نہ کرتا یا مجھے اس کام سے کوئی چیز روک دیتی!

انھوں نے ثابت قدم رہنے کی قسم کھائی تھی لیکن صبح ہونے سے قبل عورتیں مطلقہ ہوگئیں یعنی انھوں نے قسم توڑ دی۔

ان سیاسی اشعار کی تخلیق، آبائی عزت و جاہ کی تمنا اور انقلاب آفرینی کے سبب بارودی جلاوطن بھی ہوئے لیکن نئے سیاسی طرز کی شاعری کو انھوں نے ترک نہیں کیا، ان کے اس طرح کے اشعار عربی شاعری میں ایک نئی حیثیت کے حامل ہیں۔ متنبی نے اس سے پہلے حکام پر تنقید کی تھی اور حکومت و اقتدار کے حصول کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار کیا تھا لیکن اس کے اشعار میں اشارے اور تلمیحات زیادہ ہیں، زمانہ کو اس نے اپنی ملامت کا ہدف بنایا مگر اس کے اشعار میں بارودی جیسا رنگ نہیں ہے، بارودی نے اپنے لئے اقتدار کی طلب کے ساتھ ہی قوم کے لئے آزادی، عدل، مساوات اور راحت کی زندگی کا مطالبہ بھی کیا ہے۔

ہجوگوئی اس صنف سخن کے دو پہلو ہیں: کبھی تو شاعر کسی خاص آدمی کی مذمت کرتے ہوئے

اسے اپنے اشعار کا موضوع بناتا ہے، اسے "ذاتی ہجو" سے تعبیر کرتے ہیں۔ اکثر عرب شعراء نے اسی صنف کو اختیار کیا ہے۔ اور کبھی شاعر کسی سماجی خرابی اور معاشرہ کے بگاڑ یا غلط نظام حکومت پر تنقید کرتا ہے، اسے "سماجی ہجو" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس نوعیت کے اشعار کا بنیادی مقصد سماج کی اصلاح ہوتی ہے۔

ایک شاعر کو عالمی حیثیت اسی وقت حاصل ہوتی ہے جب وہ سماجی ہجو کے ذریعہ غلط رسم و رواج پر تنقید کرتا ہے، یورپ کے اکثر شعراء نے اسی طرح معاشرہ کی برائیوں اور غلط نظام حکومت پر نکتہ چینی کی ہے۔

بارودی کی شاعری میں مذکورہ بالا دونوں قسم کے اشعار پائے جاتے ہیں لیکن سماجی ہجو کے اشعار زیادہ ہیں، انھوں نے بیشتر اشعار میں لوگوں کے ظلم و بیوفائی اور خودغرضی و نفاق کا رونا رویا ہے اور ان برائیوں کو دور کرنے کی کوشش کی ہے جن میں ان کے دور کے اکثر لوگ مبتلا تھے۔ معاشرہ کی برائیوں پر افسوس کا اظہار کرتے ہوئے ایک قصیدہ میں کہا ہے ؎

بئس العشیر وبئست مصر من بلد　　　اضحت مناخا لأهل الزور والخطل

ارض تأثل فیها الظلم وانقذفت　　　صواعق الغدر بین السهل والجبل

یعنی: مصر کے لوگ اور یہ شہر برا ہے، جھوٹے اور فریب کار لوگوں کا اڈہ ہے۔

ظلم اس سرزمین میں جڑ پکڑ چکا ہے اور ہر جگہ بیوفائی کی بجلیاں کوندرہی ہیں۔

زمانہ کی مذمت اور معاصرین کی تلون مزاجی و بیوفائی پر افسوس ظاہر کرتے ہوئے کہتے ہیں ؎

انا فی زمان غادر و معاشر　　　یتلونون تلون الحرباء

اعداء غیب لیس یسلم صاحب　　　منهم، واخوة محضر و رخاء

اقبح بهم قوما بلوت اخاءهم　　　فبلوت اقبح ذمة واخاء

قد اصبحوا للدهر سبة ناقم　　　فی کل مصدر محنة وبلاء

واشد ما یلقی الفتی فی دهره　　　فقد الکرام وصحبة اللؤماء

یعنی: میں بے وفا زمانہ اور ایسی جماعت کے درمیان ہوں جو گرگٹ کی طرح رنگ بدلتی ہے۔

پیٹھ پیچھے دشمنی کرتے ہیں، ان کے شر سے کسی کو نجات نہیں، سامنے آتے ہیں یا خوشحالی دیکھتے ہیں تو بھائی بن جاتے ہیں۔

بڑی بُری قوم ہے، میں نے ان کی اخوت کو آزمایا تو کھوٹے ثابت ہوئے۔

ہر مصیبت و آزمائش کے موقع پر یہ باعث عار بن جاتے ہیں۔

ایک معقول آدمی کے لئے شرفار کی غیر موجودگی اور کمینے لوگوں کی مصاحبت بڑی صبر آزما چیز ہے۔

بارودی نے ان اشعار میں اپنے کسی مخصوص دشمن کو ہدف ملامت نہیں بنایا ہے بلکہ معاشرہ اور سماج میں پھیلی ہوئی برائیوں پر غصہ و ناراضگی کا اظہار کیا ہے۔

ذاتی و شخصی ہجو میں آپ کے یہ اشعار بطور نمونہ پیش کئے جاتے ہیں ؎

ان ملکا فیہ ریاض وزیر — لمباح للخائنین وبل

اھوج احمق شتیم لئیم — اغتم ابلہ زنیم عتل

صغرت راسہ وافرط فی الطو — ل شواء وعنقہ فہو صعل

ابرزت قدرۃ الطبیعۃ فیہ — شکل لؤم ان کان للؤم شکل

کن کما شئت ریاض وماشا — ءت رجال فانت للؤم أھل

لیس تغنی الالقاب عن کرم الأصـ — ـل فمجد الفتی عفاف وعقل

یعنی: جس حکومت میں ریاض جیسا آدمی وزیر ہو وہ حکومت خیانت کاروں کا لقمۂ تر ہے۔

وہ ناعاقبت اندیش، احمق، بدصورت، کمینہ، غلط بیان، کند ذہن اور بد اخلاق ہے۔

سر چھوٹا، بے انتہا لمبا قد، بدشکل اور کوتاہ گردن ہے۔

قدرت نے اس کے ذریعہ کمینہ پن کا سراپا پیش کیا ہے اگر اس کا کوئی سراپا ہو سکتا ہے۔

ریاض! جیسے چاہو رہو لیکن ہر حال میں کمینگی تمہارے ساتھ رہے گی۔

القاب سے بزرگی نہیں ملتی، بلکہ شرافت، پاکدامنی اور دانائی سے حاصل ہوتی ہے۔

ہجو بارودی کے دیوان میں ہجویہ اشعار زیادہ نہیں ہیں کیونکہ آپ کو اس صنف سے زیادہ دلچسپی نہیں تھی، لیکن حالات اور زمانہ سے مجبور ہو کر آپ نے اس صنف کو ہاتھ لگایا اور ان اشعار میں ہمیشہ تعمیری و اصلاحی پہلو کو پیش نظر رکھا، بارودی کے اس قسم کے اشعار میں کچھ تجدیدی پہلو کی بھی جھلک ہے، انھوں نے اپنے دور کے لوگوں کی تصویر مخصوص انداز میں پیش کی ہے اور اس سلسلہ میں کسی طرح کی خوشامد اور نفاق کا پہلو نہیں پیدا ہونے دیا۔

مرثیہ بارودی نے مرثیہ صرف انھیں لوگوں کا لکھا ہے جن سے ان کا قلبی تعلق اور مخلصانہ لگاؤ تھا، اسی لئے آپ کے مرثیوں میں سچے جذبات صاف طور پر ظاہر ہیں، آپ نے زمانہ کا شکوہ کیا ہے، مرنے والے کے محاسن گنائے ہیں اور پرانے شعراء کی طرح میت کے لئے دعاء خیر کی ہے آپ نے اکثر مرثیے جلاوطنی میں لکھے ہیں اسی لئے ان میں سوز و حسرت کا بھرپور اظہار ہوا ہے۔ اپنے بیٹے کی موت پر جو مرثیہ لکھا ہے اس کے چند اشعار یہ ہیں ؎

کیف طوتک المنون یا ولدی؟ — وکیف اودعتک الثری بیدی؟

واکبدی، یا علی بعدک لو — کانت تبل الغلیل واکبدی!!

کم لیلة فیک لا صباح لها — سهرتها باکیا بلا مدد،،

ما کنت ادری اذ کنت اخشی علیـ — ـک العین ان الحمام بالرصد

یعنی: موت نے کیسے تمھیں اپنی لپیٹ میں لے لیا، اور کس طرح میں نے تمہیں اپنے ہاتھ سے سپرد خاک کیا؟

میرے لخت جگر! تیری جدائی پر افسوس! کاش میرا غم دور ہو میرے لخت جگر!

بہت سی طویل راتیں میں نے تیرے غم میں رو کر گذاری ہیں جبکہ میرا کوئی مونس و غمخوار بھی نہیں تھا۔

میں تمھیں نظر بد سے بچاتا تھا لیکن یہ نہ معلوم تھا کہ موت تمھاری گھات میں لگی ہے۔

لنکا میں آپ جلاوطنی کی زندگی گذار رہے تھے، وہیں پر رفیقۂ حیات کی موت کی خبر ملی جس سے آپ سخت متاثر ہوئے اور ایک دردناک مرثیہ لکھا، مرثیہ کا پہلا شعر یہ ہے ؎

ایدالمنون قدحت ای زناد　　　واطرت ایۃ شعلۃ بفؤادی

یعنی: موت! تونے کیسی آگ لگادی، اور کتنا زبردست شعلہ میرے دل میں بھڑکادیا

عرب شعراء نے اپنی بیویوں کے مرثیے بہت کم لکھے ہیں، اس لئے آپ کے اس مرثیہ کو عربی ادب میں خاص اہمیت ہے۔ اس مرثیہ میں آپ نے بیوی کی وفاداری، محبت اور اس کے بارے میں اپنے جذبات کی بہت صحیح ترجمانی کی ہے۔

زہد و پرہیزگاری | بارودی کی طبیعت تحصیل ملک و جاہ اور دنیاوی نعمتوں سے لطف اندوزی کی طرف مائل تھی، ایسی صورت میں زہد کی طرف ان کے میلان کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا، لیکن اس مقصد میں ایک طرح کی ناکامی اور جلاوطنی کی وجہ سے وہ گویا زہد اور دنیا سے بے تعلقی پر مجبور ہو گئے، جب ان کے دل پر یاس وناامیدی کا غلبہ ہو جاتا تھا تو وہ دنیا کی زندگی سے دل برداشتہ ہو کر موت کا تذکرہ کرتے اور عمل صالح کی طرف رغبت اور جہالت ونادانی کی باتوں سے نفرت کا اظہار کرتے تھے۔ گذرے ہوئے بادشاہوں کے تذکرے، ان کی شان وشوکت اور دنیا سے بے لبسی کے ساتھ ان کا کوچ اور اس طرح کے دوسرے مضامین ان کے زاہدانہ اشعار میں ملتے ہیں۔ ان کے اس قسم کے اشعار انہیں ابوالعتاہیۃ، صالح بن عبدالقدوس وغیرہ جیسے شعراء کی صف میں کھڑا کر دیتے ہیں، کہتے ہیں ؎

کل حی سیموت　　　لیس فی الدنیا ثبوت

حرکات سوف تفنی　　　ثم یتلوھا خفوت

وکلام لیس یحلو　　　بعدہ الا السکوت

ایھا السادر قل لی　　　این ذاک الجبروت

زالت التیجان عنھم　　　وخلت تلک التخوت

یعنی: ہر زندہ شخص ضرور مرے گا۔ کیونکہ دنیا بے ثبات ہے۔

تگ و دو ختم ہو جائے گی پھر سکون ہو جائے گا۔

ایسا کلام ہو گا جس کے بعد خاموشی ہی اچھی معلوم ہو گی۔

اے مدہوش و متکبر! بتا وہ جبروت و جلال کہاں گیا؟

تخت و تاج سب ختم ہو گئے، ان کا آج کوئی نشان بھی باقی نہیں رہا۔

حِکَم | بارودی کے اشعار میں حکمت و دانائی کی باتیں بکثرت ہیں، دیوان میں ایسے اشعار معتدبہ مقدار میں موجود ہیں، متقدمین ہی کے خیالات کو انھوں نے اپنے پرشکوہ اسلوب میں پیش کیا ہے، آپ کے بہت سے اشعار تو ضرب المثل بن گئے ہیں۔ چند اشعار پیش کئے جاتے ہیں ؎

ومن تکن العلیاء ھمۃ نفسہ　　فکل الذی یلقاہ فیھا محبب

یعنی: بلندی کے طالب کے لئے اس راہ کی تمام دشواریاں خوشگوار معلوم ہوتی ہیں

وقلیلا ما یصلح المرء للمجد　　اذا کان ساقط الأجداد

یعنی: آدمی اگر عالی نسب نہ ہو تو کوشش سے اس کا نیک بخت ہو جانا مشکل ہے۔

والدھر کالبحر لا ینفک ذا کدر　　وانما صفوہ بین الوری لمع

یعنی: زمانہ سمندر کی طرح ہمیشہ گدلا رہتا ہے، اس کی صفائی و سازگاری گاہے گاہے ہوتی ہے۔

حرف آخر | یہ تھا بارودی کی شاعری کا مختصر جائزہ، ہم نے اس مقالہ میں شاعر کے فن پر تفصیل سے گفتگو نہیں کی ہے لیکن اس کے باوجود اشعار کا جو نمونہ پیش کیا گیا ہے ان سے آپ بارودی کی فنی حیثیت اور ان کے زور کلام کا اندازہ کر سکتے ہیں، جدید عربی شاعری آپ ہی کی مرہون منت ہے، موجودہ زمانہ کے شعراء نے آپ ہی کے نقش قدم پر چل کر اپنے ماحول و زمانہ کی ترجمانی کی ہے۔

بارودی سے بالواسطہ تو بعد کے تمام ہی شعراء نے استفادہ کیا لیکن ان میں خصوصیت سے کچھ نام قابل ذکر ہیں: شوقی، حافظ، رافعی، صبری، عبدالمطلب، جارم، کاظمی، رصافی، احمد محرم، کاشف، نسیم، زین وغیرہ۔

بارودی کی شاعری پر تقلیدی رنگ غالب تھا، آپ ہی کے دور میں شاعری میں ایک نئے اسکول کی بنیاد پڑچکی تھی جس کی رہنمائی مطران، شکری، مازنی، ابوشادی اور عقاد کر رہے تھے، لیکن اس کے باوجود مصر اور دوسرے عرب ممالک کے بہت سے شعراء اسلوب وخیالات میں بارودی ہی کے اسکول کو ترجیح دیتے تھے۔

بارودی کے فخر کے لئے صرف یہ کافی ہے کہ انھوں نے عربی شاعری کو ایک نئی زندگی عطا کی۔ ان کی تقلید بھی تجدید کے مرادف ہے۔ ڈاکٹر ہیکل کا بیان ہے:

"بارودی کا ہر شعر حتیٰ کہ تقلیدی اشعار بھی ان کی تجدید کا نمونہ ہیں"[1] "انتھیٰ"

---

[1] عمر الدسوقی: فی الادب الحدیث ج ۱، ص ۲۳۸

"ہر جا کہ گہر بود و اہلِ سخن فخر کنند"

"در شبستانِ سخن خوابِ فراموشِ من است"

غالب پر ایک عمومی نظر

ذرہ مقدار یم اما پر بود نہ صدف از گوہر یکتائے ما

ہندوستان نے جن اعلیٰ صلاحیت رکھنے والے اشخاص، اربابِ علم و دانش، اور صاحبانِ فکر و نظر کو جنم دیا ہے، ان کی صفِ اوّل میں ہمارا مقبول و پسندیدہ شاعر، مرزا اسد اللہ خاں غالب، نمایاں حیثیت کا حامل نظر آتا ہے۔ مرزا غالب جو اپنے بے تکلف حلقۂ احباب میں، مرزا نوشہ سے موسوم تھے، اُن میں ایک بلند پایہ شاعر کی خصوصیات بدرجہ اتم پائی جاتی ہیں۔ یہ محض شاعر نہ تھے، شاعر بن کر پیدا ہوئے تھے، اور ان کی کلاہِ فخر کا طرۂ امتیاز شاعری ہی تھا۔ شعر و ادب سے انھوں نے بطور خود رشتہ نہیں جوڑا۔ بلکہ عروسِ شاعری نے خود ان پر ڈورے ڈالے اور اپنا گرویدہ بنالیا، جیسا کہ خود مرزا صاحب نے اپنے ایک شعر میں بڑے طنطنے کے ساتھ اس کا دعویٰ کیا ہے ؎

ما نبودیم بدیں مرتبہ راضی غالب شعر خود خواہش آں کرد کہ گردد فنِ ما

ورنہ موروثی پیشہ سپہ گری، سلحشوری، اور کشاورزی تھا، جن کی ذیل کے اشعار میں تلمیح پائی جاتی ہے ؎

فن آبائے ما کشاورزی است مرزبان زادۂ سمرقندیم

سو پشت سے ہے پیشۂ آبا سپہ گری کچھ شاعری ذریعۂ عزت نہیں مجھے

گردشِ ایام سے مجبور، حصولِ روزگار کی خاطر، کبھی ان کے خاندان کو ہل جوتنا اور کبھی تلوار چلانی پڑی، ویسے ان کے مورثِ اعلیٰ کج کلاہانِ ایران و توران کے سرمایۂ تخت و تاج اور وارثِ افسر و نگیں

تھے ۔ چنانچہ اپنی آبائی تاریخ مزاحیہ انداز میں بڑے لطف کے ساتھ نظمِ ذیل میں پیش کی ہے

ساقی! چو من پشنگی و افراسیابیم — دانی کہ اصل گوہرم از دودۂ جم است

میراثِ جم کہ مے بود اکنوں بہ من سپار — زاں پس رسد بہشت کہ میراثِ آدم است

غالب کو زندگی میں بہت کم آسودہ حالی نصیب رہی، اکثر تنگی و ترشی میں دن بیتا کئے۔ طبیعت غزنوی پائی تھی، قسمت ایازی لے کر آئے تھے۔ مزاج میں غیرت مندی و خودداری کا داعیہ غالب تھا، لیکن افلاس و تنگ دستی میں اس کا نباہ سخت دشوار ہوتا ہے

از گرسنگی قوت پرہیز نماند — افلاس عنان از کفِ تقویٰ بستاند

ایک مکتوب میں امیر اللہ سرور کو اس طرح مخاطب کرتے ہیں، از حالِ من پرسیدہ اید، چہ گویم کہ بگفتن نیرزد، چنانکہ گفتہ اند

شکستہ دل تر ازاں ساغرِ بلورینم — کہ در میانۂ خارا کسی زند ورجہ ا

بعض اوقات زندگی کے ناگزیر تقاضوں سے مجبور ہو کر اپنی افتادِ طبع کے خلاف بصد ناگواری عمل پیرا ہونا پڑا ورنہ ان کا مایۂ خمیر استغنا و بے نیازی ہی تھا، معشوق سے بے اعتنائی تک انہیں گوارا نہ تھی

وہ اپنی خو نہ چھوڑیں گے ہم اپنی وضع کیوں بدلیں — سبک سر بن کے کیا پوچھیں کہ ہم سے سرگراں کیوں ہو

ان کی حساس و غیور طبیعت اس خصوص میں خدا تک سے بھی شوخیاں کرنے سے باز نہیں رہتی

بندگی میں بھی وہ آزادہ و خود بیں ہیں کہ ہم — الٹے پھر آئیں، درِ کعبہ اگر وا نہ ہوا

غالب بھی ایک انسان تھے، فطری اقتضاآت سے مجبور، اور بہ حیثیت شاعر غایت درجہ ذکی الحس۔ انسانی طبیعت منطقی سانچوں میں ڈھلی ہوئی نہیں ہوتی۔ قریب قریب ہر دل متضاد محرکات کا جولانگاہ ہوتا ہے۔ انسان اپنی زندگی میں گوناگوں حالات سے گذرتا ہے، اور ہر حالت اپنے نقوش و تاثرات قلب پر مرتسم کر جاتی ہے۔ ایسے ہی وارداتِ قلبی کا بلا کم و کاست بے ساختگی کے ساتھ اظہار، شعر و ادب کی جان ہوتا ہے۔ افکار کی بلندی جس طرح شعر گوئی پر اکساتی ہے، ویسے

ہی خیالات کی پستی بھی ذکر سخن کے وقت دل میں چٹکیاں لیتی اور من کی موج بن کر ٹھاٹھیں مارنے لگتی ہے۔ فالھمھا فجورھا وتقوٰھا۔ ؎

زیک منبع دریں جا مختلف فوارہ می جوشد مزاجِ حرص قاروں، زہد ابراہیم ادھم ہم
امین (شاہ ولی اللہؒ)

ایسے فطری شاعر کے ہاں توافقِ تسلسلِ افکار کی ٹوہ میں سر مارنا لاحاصل ہے۔ اس کے پاس مست کر دینے والی بادۂ وحدت بھی ہے، ہوس پرستی کی عاشقی بھی۔ اور ادنیٰ آرزوؤں کا طوفان بھی۔ یہ بحرِ افکار میں غوطہ زن ہو کر معانی اور مطالب کے لآلی آبدار بھی برآمد کرتا ہے، اور ساتھ ہی پست جذبات کے خزف ریزوں کو اسی ایک لڑی میں پروتا رہتا ہے۔ اس کے ہاں تمناؤں کی یک رنگی کے بجائے متضاد کیفیات کی بوقلمونی جلوہ طراز نظر آئیگی۔ صہبائے حقیقت کے مجاز کی تلچھٹ، غمِ عشق کے ساتھ غمِ روزگار، عبادت برق کے ساتھ حاصل کا افسوس، ارمانوں کے نکلتے رہنے پر بھی کمی کی شکایت، طوفان زندگی میں جینے کے ہاتوں بہتے، کسی کے رخ افروختہ سے داغ دل فروزاں کئے ہوئے آغوشِ لحد میں جذبات کے حسین امتزاج کے ساتھ جا کر دم لیتا ہے ؎

بردم بہ لحد زاں رخ افروختہ داغے حاجت نبود تربت ما را بہ چراغے

یہ ساری کی ساری عشق خانہ برانداز کی فتنہ سامانیاں ہیں، مجاز ہو کہ حقیقت، دونوں چولی دامن کی طرح ہم رشتہ، قدمے فاصلہ دارد کے مثل دست در کمر رسیدہ ؎

جب اصل اس مجاز و حقیقت کی ایک ہے پھر کیوں بچھڑ رہے ہو، اِدھر سے اُدھر مجھے
(اضغر)

غالب اپنی زندگی میں کشتۂ ناقدری ایام رہا۔ مرنے کے بعد اس کی تلافی مبالغہ آمیز قدردانیوں سے کی گئی۔ انتہا یہ کہ ڈاکٹر عبدالرحمن بجنوری نے، محاسن کلام غالب، میں اس کے دیوان کو صحیفہ آسمانی، اور ہندوستان کی الہامی کتابوں میں، دید و پران، کے مماثل قرار دیا۔ بعد کے عقیدت مندوں نے اس کے کلام ریختہ کی ہر سطر کی، مثل ایک آیت شرح و تفسیر کی۔ مہملات کی بھی کھود کھود کر، بمصداق کوہ کندن و کاہ برآوردن، خوب خوب دادِ جگر کاوی دی گئی۔ رگ گل سے بلبل کے

پر باندھے گئے، اور نرگس کو باغ میں جانے سے اس اندیشہ کے تحت روکا گیا کہ پروانے کا ناحق خون نہ ہونے پائے۔ غالب کے کلام پر اکثر و بیشتر شرحوں میں اسی نوع کا رطب و یابس جمع کر دیا گیا ہے لیکن خود شاعر ایسے سخن ناشناسوں کی تعریف و تحسین سے بے نیاز، خیالات میں مگن اور پنچم اونچے سروں میں یہ راگ الاپ رہا ہے ؎

از رد و ہم قبول تو فارغ نشستہ ایم — اے آنکہ خوب ماشناسی ز رمنت ما

"مریدان می پرانند" کا قصہ، پیری، مریدی ہی کا خزینہ نہیں بلکہ ہر شعبۂ زندگی میں اس کی کارہ فرمائیاں دکھائی دیتی ہیں۔ پیر کو الوہیت و نبوت کا درجہ عطا کرنا، شاعر کو شجر طوبیٰ کی شاخوں پر زمزمہ سنج و دنغمہ پرواز دکھلانا، محبوب کی صورت کو مہر و ماہ سے تشبیہ دینا، معشوق کے روندنے سے سبزہ کا نہال ہونا اور توڑنے سے کلیوں کا شگفتہ ہونا یہ سب عشاق ہی کی خیال آفرینیاں اور کارستانیاں ہیں۔ حسن کی جلوہ گاہ کے ہر منظر میں عاشق کی رعنائی خیال گلکار رہتی ہے ؎

حسن کے ہر جمال میں پنہاں — میری رعنائی خیال بھی ہے (جگر)

اگر ہر شاہد کو حالی اور باسول (BOSWEL) ملا کریں، تو آسمانِ علم پر کئی نئے چاند تارے جو گمنامی کی بدلیوں میں منہ چھپائے ہوئے تھے، افقِ شہرت پر طلوع ہو کر اپنی ضوفشانیوں سے نگاہوں کو چکا چوند کرنے لگیں۔ نواب مرزا خاں داغ نے سچ کہا ہے ؎

کہیں کہو کہ کہاں تھی یہ وضع اور ترکیب — ہمارے عشق نے سانچے میں تم کو ڈھال دیا

اس جذب و انجذاب کا متلازم اثر معشوق پر یہ ہوتا ہے کہ وہ بھی اگر نازنین نہیں تو ناز آفریں ضرور بن جاتا ہے ؎

گر دل از عوض تمنا بر اداے نرسید — ایں قدر شد کہ ترا بر سر ناز آورد م

جو معانی و مطالب شعر کہتے وقت خود شاعر کے بھی ذہن و دماغ میں نہیں ہوتے، بعد میں اس کے کلام پر غور و فکر کرنے والے چار چاند لگاتے اور آب و رنگ پیدا کرتے ہیں۔ ابونواس خلیفہ ہارون رشید کے دور کا مشہور عربی گو شاعر گزرا ہے۔ اس کے درج ذیل شعر کی کسی مکتب میں توضیح و تشریح

کی جارہی تھی ؎

الا فاسقنی خمراً و قل لی ھی الخمرُ   ولا تسقنی سراً اذا امکن الجھرُ

(شراب پلاتا جا اور حتی الامکان بلند آہنگی سے مجھے یہ کہتا بھی جا کہ یہ شراب ہے، یہ شراب ہے)

طلباء میں سے ایک نے استاد سے دریافت کیا کہ جب شراب پلائی جارہی ہے، اور پینے والا ساغرِ بلوریں میں اس بادۂ گلرنگ کو چھلکتا دیکھ رہا ہے تو پھر اس کے کہنے کی کیا ضرورت ہے، کہ کہا جائے کہ یہ شراب ہے! یہ شراب ہے! استاد سے اس کا کوئی تشفی بخش جواب نہ بن پڑا ایک دوسرا طالب علم اجازت چاہ کر یوں دقتِ وضاحت ہوا کہ بہ وقت میگساری جملہ حواس، باصرہ، شامہ، لامسہ اور ذائقہ لذت اندوز ہو رہے ہیں، صرف سامعہ محروم ہے، اس لئے شاعر نے وہاں اس کی بھی رعایت ملحوظ رکھی ہے، تاکہ ہر حاسہ لذت یاب ہوتا رہے۔ اتفاق سے ابونواس ادھر سے گذر رہا تھا۔ کانوں میں اپنے شعر کی بھنک پہنچی، یہ کہتا ہوا کہ "شعر مرا بہ مدرسہ کہ برد" ٹھٹک کر رہ گیا۔ جب طالب علم سے اس مضمون آفرینی کے ساتھ تشریح سنی تو اپنے سینہ سے لپٹا لیا اور پیشانی چومتے ہوئے کہا۔ واللہ یہ معانی شعر کہتے وقت میرے حاشیۂ خیال میں بھی نہ تھے۔ میرا ذہن تو اس وقت "خمر و جہر" کو تول رہا تھا۔ اور قافیہ پیمائی و تک بندی میں لگا ہوا تھا۔ یہی حال شعر کہتے وقت اکثر و بیشتر شعراء کا ہوتا ہے۔ شارحین اپنے اوقات فرصت میں آرام کرسی پر دراز، ان پر سر دھنتے اور فکر و نظر کی جولانیاں دکھلاتے ہیں۔ اگر شاعر ان جزئیات پر غور و خوض کرتا رہیگا، تو شعر آورد کی نذر ہو کر اپنی شعریت، بے ساختگی، آمد اور روانی ختم کردے گا اور روحِ شاعری قفسِ اوزان و قوافی سے پرواز کر جائے گی۔ جو فطری شاعر ہوتے ہیں ان کی نظر ان چیزوں پر نہیں جاتی۔ تاب، کی آغوش سے جو کوثر ابلتا ہے وہ آبشارِ نطق کی صورت میں لب خاموش سے بہنے لگتا ہے اور صفحہ قرطاس پر موتی بکھیر جاتا ہے۔ مولوی معنوی القاب شعری کے اس وجدانی کیف و سرور کو یوں پراگندہ نقاب فرماتے ہیں ؎

من ندانم فاعلاتن فاعلات   شعر می گویم بہ از آب حیات

قافیہ اندیشم و دلدار من
گویدش مندیش جز دیدار من

ادب و احترام میں جب غلو ہوتا ہے تو بے ادبی ہونے لگتی ہے۔ تعریف اپنے حد سے تجاوز کر جائے تو تنقیص کا روپ دھارتی ہے۔ سچی تعریف وہی ہے جو حقائق پر مبنی ہو۔ نازیبا تحسین شال میں لپٹی ہوئی تہجین ہوتی ہے ....

"Praise undeserved in scandal in disguise"

اس حقیقت کا اظہار ڈاکٹر سید عبداللطیف نے آج سے چالیس سال قبل اپنی ایک انگریزی تالیف غالب، میں کیا تھا۔ شیدائیان غالب کو اس قسم کا اظہار پسند نہیں آیا۔ سستی شہرت اور علمی ثابت پر اسے محمول کیا گیا۔ تقریباً نصف صدی گزرنے کے بعد آج بھی وہی صورت اس انداز سے موجود ہے۔ نہ کلام غالب میں اس طویل مدت میں کوئی تغیر واقع ہوا ہے، اور نہ فکری رجحانات میں کسی نوع سے تبدیلی۔ احکام، حالات کے تابع ہوتے ہیں، لہذا فیصلہ، الآن کما کان، باقی و برقرار ہے حضرت علیؑ کی کسی شخص نے رو در رو منافقانہ تعریف کی، آپ نے ارشاد فرمایا، میرے بارے میں جو کچھ تیری زبان پر ہے، اس سے میں بدرجہا کمتر ہوں، لیکن جو کچھ تو اپنے دل کے گوشوں میں چھپائے ہوئے ہے اس سے بہر گونہ بہتر ہوں۔

نہ ستیزہ گاہ جہاں نئی، نہ حریف پنجہ فگن نئے
وہی فطرت اسد اللہی، وہی مرحبی وعنتری

غالب کی عبقریت اور نابغیت سے انکار نہیں، وہ یقیناً دنیا کے بڑے شاعروں میں سے ایک ہے جس طرح ہر شاعر کے کلام میں بلندی اور پستی پائی جاتی ہے، ویسے ہی اس کا کلام بھی ہے۔ تجلی داستتار انسانیت کے احوال ہیں۔ کبھی وہ طارم اعلیٰ پر مسند نشین نظر آتا ہے، اور کبھی پشت پا پر بھی اپنا پتہ نہیں پاتا، اور خود کو ڈھونڈنے لگتا ہے۔

گہے بر طارم اعلیٰ نشینم
گہے بر پشت پائے خود نہ بینم

شاعر میں تو یہ تغیر احوال اور تلون واکردہ نیا ہوتا ہے۔ اس کی حالت اس جگنو کی سی ہوتی ہے جس کو رات کی تاریکی چمکاتی اور اس کے پر وبال میں دھوپ چھاؤں کھیلتی رہتی ہے۔ علامہ اقبالؒ نے

جو خود بھی بلند پایہ شاعر تھے، اس صورت حال کی کس پوست کندہ انداز میں نقش آرائی کی ہے۔ ؎

کرم شب تاب است شاعر در شبستان وجود — در پر و بالش فروغے گاہ ہست و گاہ نیست

قدرت کی یہ عجیب ستم ظریفی ہے کہ غالب اپنے جس کلام کو "بے رنگ" اور "پر از زنگ" سمجھتے تھے۔ وہی اُن کی شہرت اور نام آوری کا باعث بن رہا ہے۔ اپنے اردو اور فارسی کلام کا موازنہ کرتے ہوئے ایک قطعہ میں ذوق کو اس طرح مخاطب کیا ہے، جس کے دو مشہور شعر یہاں پیش کئے جاتے ہیں

فارسی بیں تا بہ بینی نقشہائے رنگ رنگ — بگذر از مجموعہ اردو کہ بیرنگ من است

راست میگویم من داز راست سرنتوان کشید — آنچہ در گفتار فخر تست آن ننگ من است

یہ سنکر حیرت ہوگی کہ جب ان کا کلام ریختہ شائع ہوا، تو صاحب مطبع نے صرف ایک نسخہ بطور حقِ تصنیف صلہ میں دیا اور مرزا جی کو بجز قبول کوئی صورت بن نہ پڑی۔ لیکن پچاس سال کے بعد یہی ان کا کلام مصوّر ہو کر مرقع چغتائی کی صورت میں منصۂ شہود پر آیا تو اس کے نسخے سو سو روپیہ تک فروخت ہوئے۔ تقریباً ایسی ہی صورت حال سے فٹز جیرالڈ FITZ GERALD کا ترجمۂ رباعیات عمر خیام دوچار ہوا۔ اس ترجمہ کے اشاعت پذیر ہونے کے بعد عرصہ تک اس کا کوئی خریدار فراہم نہ ہو سکا۔ آخر مایوس ہو کر اس نے یہ سارا طومار ردّی کی صورت میں فروخت کر ڈالا۔ کچھ مدت بعد ایک مصوّر کے ہاتھ اس کا ایک نسخہ لگا۔ اس نے رباعیات کا ایک دلآویز مرقع تیار کر کے کتابی صورت میں پیش کیا، عالمگیر شہرت ہوئی اور تھوڑے عرصہ میں سیکڑوں ایڈیشن نکل گئے۔ شکسپیر کو زندگی میں ایک ایکٹر سے زیادہ وقعت نصیب نہیں ہوئی۔ یونان کا مشہور رزمیہ گو شاعر، ہومر، خود اپنے شہر میں مدۃ العمر ہرزہ گرد اور دریوزہ گر رہا۔ اکثر بڑے شاعر مرنے کے بعد ہی پیدا ہوئے ہیں ؎

اے بسا شاعر کہ بعد از مرگ زاد — چشم خود بربست و چشم ما کشاد

(اقبال)

عوام کالانعام کی حالت یہ ہے کہ سامری کے بچھڑے کو الوہیت کا درجہ دیں گے اور نوح

نبی کو نو سو سال کی تبلیغ وارشاد کے بعد بھی پیغمبر تسلیم کرنے سے انکار کرتے رہیں گے۔ حکیم سنائی نے سہل و ممتنع انداز میں کس گہری صداقت کا اظہار کیا ہے ؎

گاؤ را دارند باور در خدائی عامیاں   نوح را باور نہ کردند از پئے پیغمبری

سچ ہے قبول خاطر اور لطف سخن خداداد ہے۔ مولانا جامی نے کس قدر حقیقت میں ڈوب کر یہ اشعار کہے ہیں۔ ؎

قبول خاطر اندر دست کس نیست   بہ مقبولی کسے را دسترس نیست

بسا لولی وش شیریں کرشمہ   کہ زہر دخوں زد لہا چشمہ چشمہ

بسا شیریں رخ شکر شمائل   بسوئیش طبع مردم نیست مائل

مرزا نے اپنے کلام کے بارے میں پیش گوئی کی تھی کہ مرنے کے بعد وہ شہرت پائے گا۔ یقیناً یہ ان کا فارسی کلام تھا، ریختہ کا نہیں ؎

تازدیوانم کہ سرمست سخن خواہد شدن   ایں مے از قحط خریداراں کہن خواہد شدن

کوکبم را در عدم اوج قبولے بودہ است   شہرت شعرم بہ گیتی بعد من خواہد شدن

یہ کہنا سخت دشوار ہے کہ غالب کا اپنا کوئی فلسفہ بھی تھا، ہاں جو فلسفیانہ افکار و خیالات رائج تھے، انھیں شعر و سخن کا پیرایہ بخشا گیا۔ ان سب میں نمایاں توحید وجودی کا نظریہ ہے۔ بڑے کھل کر، سنور سنور کر، رنگا رنگ انداز میں اسے پیش کرتے ہیں، لیکن تصویر پھر بھی ادھوری ہی رہ جاتی ہے ؎

قلم بوقلموں در کف اندیشہ گداخت   رنگ آخر شد و نیرنگ تو تصویر نشد

حالی رقم طراز ہیں: "مرزا اسلام کی حقانیت پر سختہ یقین رکھتے تھے اور توحید وجودی کو اسلام کا اصل اصول جانتے تھے۔ اگرچہ وہ بظاہر اہلِ حال سے نہ تھے، مگر جیسا کہ کہا گیا ہے، من احب شیئاً اکثر ذکرہ، توحید وجودی ان کی شاعری کا عنصر بن گئی تھی۔ اس مضمون کو انھوں نے جس قدر اصنافِ سخن میں بیان کیا ہے، غالباً،

نظیری اور بیدل کے بعد کسی نے نہیں کہا - مرزا کے حق میں اگر اور کچھ نہیں تو عرفی کا یہ شعر ضرور صادق آتا ہے ؎

امید ہست کہ بیگانگیٔ عرفی را / بہ دوستی سخن ہائے آشنا بخشند

انھوں نے تمام عبادات، واجبات اور فرائض میں سے صرف دو چیزیں لے لی تھیں - ایک توحید وجودی، اور دوسرے نبیؐ اور اہل بیت نبیؐ کی محبت، اور اسی کو وہ وسیلۂ نجات سمجھتے تھے" ذیل کے شعر میں اگر "مظہر" کے بجائے "غالب" تخلص کر دیا جائے تو حضرت مرزا مظہر جانِ جاناںؒ کا یہ شعر گویا انکے معتقدات کی ترجمانی کر رہا ہے ؎

نہ کرد مظہر ما طاعتے در فت بخاک / نجات خود بتولائے بوترابؑ گزاشت

غالب کو اپنے کلام پر بڑا ناز تھا - وہ ہندوستان کے فارسی گو شاعروں میں حضرت امیر خسروؒ کے سوا کسی کے قائل نہ تھے - چنانچہ اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں "اہلِ ہند میں سوائے خسروؒ دہلوی کے کوئی مسلم الثبوت نہیں، میاں فیضی کی بھی کہیں کہیں ٹھیک نکل جاتی ہے - وہ خود کو ایرانی شعراء - عرفی - نظیری - طالب - کلیم، صائب وحزیں - کے ہم پلہ سمجھتے تھے ؎

تو اے کہ محو سخن گستران پیشینی / مباش منکر غالب کہ در زمانہ تست

مرزا نے اپنی کتاب "مہر نیمروز" میں ایک موقع پر بہادر شاہ ظفر سے خطاب کر کے یہ ظاہر کیا ہے کہ شاہجہاں کے عہد میں کلیم شاعر متعدد مرتبہ سیم وزر سے تولا گیا، مگر میں صرف اس قدر چاہتا ہوں کہ اور کچھ نہیں تو میرا کلام ہی ایک مرتبہ کلیم کے کلام سے تول لیا جائے - ایک مرتبہ سلطان جی اور امیر خسروؒ کی خصوصیت کا ذکر دربار میں ہو رہا تھا - مرزا نے فی البدیہہ یہ شعر انشا کر کے پڑھا -

ملے دو مرشدوں کو قدرتِ حق سے ہیں دو طالب / نظام الدین کو خسرو سراج الدین کو غالب

مرزا کو خود اس کا افسوس ہے کہ ابنائے روزگار نے ان کے ادبی کارناموں کو در خور اعتنا نہیں سمجھا - ان میں جو جو خوبیاں اور کمالات ہیں ان سے کما حقہ بہرہ یاب اور شناسائی حاصل

نہ کرسکے۔ اس نظم ونثر کو جس حسن وخوبی کے ساتھ سنوارا اور فردوس نظر بنایا گیا ہے، ان سے یہ اعراض وسرگرانی کے ساتھ گزر گئے:-

"حیف کہ ابنائے روزگار، حسن گفتار مرا نشناختند، مرا خود دل برآناں می سوزد کہ کامیاب شناسائے ذرۂ ایزدی نگشتند، وازیں نمایش ہائے نظر فروز کہ درنظم ونثر بکار بردہ ام، سرگراں گذشتند"

اس محل پر غالب کے فارسی کلام سے چند ایسے اشعار کا انتخاب پیش کیا جاتا ہے، جو اپنی ندرتِ فکر، جدّتِ تخیل اور بدیع الاسلوبی میں منفرد ہیں اور جن پر اصحاب نظر، صیرفیان سخن کی نگاہیں اب تک نہیں پڑیں۔

از وہم قطرگیست کہ در خود گمیم ما
اما چو وارسیم ہماں قلزمیم ما

ودیعت بودہ است اندر نہاد عجز ما نازے
جدا از قطرہ نتواں کرد طوفانِ شنگاہی را

تا تنگ مایہ بدریوزہ خود آرا نشود
زرخ پیرایۂ گفتار گراں بہا بیست

مستی انداز لغزشے دارد !
حیف پائے کہ آفتش زسراست

در جستن مانند تو نظارہ زبون است
در زادن ہمتائے تو اندیشہ عقیم است

گر خود بغلامی پذیرند، گدا باشش
بر در بزن آں حلقہ کہ در گوشش نکردند

ہائے پرکاری ساقی کہ بہ ارباب نظر
مے بہ اندازہ وپیمانہ بہ انداز دہد

ادب آموزیش در پردۂ محراب می بینم
نخست از جانب حق بودہ انداز خمیدن ہم

دور قنادم زیار ماہی بے دجلہ ام
نیست دلم در کنار دجلۂ بے ماہیم

دستگاہ گلفشانیہائے رحمت دیدہ ام
خندہ برے برگی توفیق طاعت می کنم

زمانہ خاک مرا در نظر نمی آرد
زنقش پائے تو اش سرفراز میخواہم

گل چو ماند دیر، گرد و برد لش بار سرد
بہر تجدید طرب طرح خزاں انداختہ

مرزا کی طبیعت میں ظرافت کوٹ کوٹ کر بھری تھی، حالات کیسے ہی ناساز گار ہوں۔

مگر ان کی شگفتہ مزاجی و خوش طبعی ان کا ساتھ کبھی نہیں چھوڑتی تھی۔ بقول مولانا حالی اگر انھیں بجائے حیوانِ ناطق کے حیوانِ ظریف و ضاحک کہا جائے تو غلط نہ ہوگا۔ بات بات میں بذلہ سنجی، مذاق، دل لگی ان کے کام و دہن ہمیشہ چومتی رہتی تھی۔ مرزا صاحب کی بذلہ سنجی کی ایک دلچسپ مثال یہاں پیش کی جاتی ہے۔ لکھنؤ کی ایک صحبت میں جب کہ مرزا وہاں موجود تھے۔ ایک روز لکھنؤ اور دلی کی زبان پر گفتگو ہو رہی تھی۔ ایک صاحب نے مرزا سے کہا کہ جس موقع پر اہل دہلی "اپنے تئیں" بولتے ہیں۔ آپ کی رائے میں فصیح "آپ کو" ہے یا، "اپنے تئیں"؟ مرزا صاحب نے کہا فصیح تو یہی معلوم ہوتا ہے جو آپ بولتے ہیں، مگر اس میں دقت یہ ہے کہ مثلاً آپ میری نسبت یہ فرمائیں کہ میں آپ کو فرشتہ خصائل جانتا ہوں، اور میں اس کے جواب میں اپنی نسبت یہ عرض کروں کہ میں تو آپ کو کُتّے سے بھی بدتر سمجھتا ہوں، تو سخت مشکل واقع ہوگی۔ میں تو اپنی نسبت کہوں گا، اور آپ ممکن ہے اپنی نسبت سمجھ جائیں۔ سب حاضرین یہ لطیفہ سُن کر پھڑک گئے۔ وہ خود اپنے بارے میں کہتے ہیں۔ ؎

سوزشِ باطن کے ہیں احباب منکر، ورنہ یاں دل محیطِ گریہ و لب آشنائے خندہ ہے

نواب مرزا خاں داغ نے شاید مرزا ہی کو دیکھ کر یہ شعر کہا ہوگا۔

دل دے تو اس مزاج کا پروردگار دے جو رنج کی گھڑی بھی خوشی سے گزار دے

مولانا حالی نے اپنے استاذ کے مرثیہ میں اس خصوصیت کو واشگاف پیش کیا ہے۔

شیخ اور بذلہ سنج و شوخ مزاج رند اور مرجع کرام و ثقات

لاکھ مضمون اور اس کا ایک ٹھٹھول سو تکلف اور اس کی سیدھی بات

قرآن حکیم نے جو نقشہ شعراء کا کھینچا ہے، اس سے صحیح تر تصویر اور کوئی نہیں ہو سکتی۔

الشعراء یتبعھم الغاوٗن ۝ الم تر انھم فی کل واد یھیمون ۝ وانھم یقولون ما لا یفعلون ۝ شعراء کی متابعت کرنے والے آوارہ خرامی اور بے راہ روی کا شکار ہوتے ہیں۔ یہ ہر وادی میں ہرزہ

گردی کرتے ہیں۔ جو کہتے ہیں وہ کرتے ہیں، جہد وعمل سے بیگانہ مہنی کردار سے عاری، اور گفتار کے غازی ہوتے ہیں۔

خلاصہ کلام یہ کہ مرزا غالب ایک عظیم المرتبت انسان تھے۔ قلم کے دھنی، نظم ونثر پر کامل دستگاہ رکھنے والے، بلند تخیل، فکر رسا، ہمہ گیر ذہن ودماغ کے حامل تھے۔ شعر وسخن ان کا خاص فن تھا جس میں انھیں ید طولیٰ حاصل تھا جن فطری کوتاہیوں کے ساتھ انسان کی خلقت ہوئی ہے، وہ ان میں بھی دوسروں کی طرح موجود تھیں۔ انسان کی بڑی عظمت یہی ہے کہ اس کی خوبیوں اور کمالات کا پلہ بھاری رہے۔ اس میں وہ دوسروں سے سربرآوردہ تھے اور یہی ان کی بڑائی کی ناقابلِ انکار دلیل ہے ؎

گر سخن اعجاز باشد بے بلند و پست نیست   در ید بیضا ہمہ انگشتہا یکدست نیست

علامہ اقبال نے حرف وصوت کے پردوں میں جن تاثرات کا اپنی نظم "غالب" میں اظہار کیا ہے، فی الجملہ اس سے بہتر ہمارے جذبات کی ترجمانی نہیں ہو سکتی۔ ہم اسی کو اپنے مقالہ کا... اختتام بناتے ہیں

محفلِ ہستی تری بربط سے ہے سرمایہ دار   جس طرح ندی کے نغموں سے سکونِ کوہسار

تیرے فردوسِ تخیل سے ہے قدرت کی بہار   تیری کشتِ فکر سے اگتے ہیں عالم سبزہ دار

زندگی مضمر ہے تیری شوخیٔ تحریر میں
تابِ گویائی سے جنبش ہے لبِ تصویر میں

نطق کو سو ناز ہیں تیرے لبِ اعجاز پر   محوِ حیرت ہے ثریا رفعتِ پرواز پر

شاہدِ مضموں تصدق ہے ترے انداز پر   خندہ زن ہے غنچۂ دلی گلِ شیراز پر

آہ تو اجڑی ہوئی دلی میں آرامیدہ ہے   گلشنِ ویمر میں تیرا ہم نوا خوابیدہ ہے

اے جہان آباد! اے گہوارۂ علم و ہنر   ہیں سراپا نالۂ خاموش تیرے بام و در

ذرہ ذرہ میں ترے خوابیدہ ہیں شمس و قمر   یوں تو پوشیدہ ہیں تیری خاک میں لاکھوں گہر

دفن تجھ میں کوئی فخرِ روزگار ایسا بھی ہے؟   تجھ میں پنہاں کوئی موتی آبدار ایسا بھی ہے؟

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین

مبلغ الرجال

پروفیسر محمد اسلم، استاذ شعبۂ تاریخ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور

مولانا آزاد لائبریری مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں خواجہ عبید اللہ المعروف بخواجۂ کلاںؒ بن خواجہ باقی باللہ دہلویؒ کی ایک نادر فارسی تصنیف "مبلغ الرجال" کا مخطوطہ موجود ہے جس کا فہرست نگار نے یونیورسٹی کلکشن میں نمبر ۱۹۱ کے تحت اندراج کیا ہے۔ یہ مخطوطہ ۳۷ اوراق پر مشتمل اور کافی کرم خوردہ ہے۔ اس رسالہ کا ایک اور نسخہ انڈیا آفس لائبریری میں موجود ہے جس کا فہرست نگار نے دہلی کلکشن میں نمبر ۱۱۱۲ کے تحت اندراج کیا ہے۔ اس وقت تک اس رسالے کے یہی دو نسخے منظر عام پر آئے ہیں۔

مبلغ الرجال کے سرورق پر یہ عبارت موجود ہے: "رسالہ مبلغ الرجال من مصنفات حضرت خواجۂ کلاں بن حضرت خواجہ محمد باقی باللہؒ۔ ۱۰ رجمادی الاولی یوم الثلثا ۱۰۶۶ ہجری صلعم"۔ اسی طرح رسالہ کے اختتام پر یہ عبارت درج ہے۔ "وقد فرغت من تسوید ھذہ العجالہ ست وستین بعد الف"۔ ان دونوں تحریروں کو مدنظر رکھتے ہوئے ہم یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ اس رسالہ کا سالِ تالیف اور سالِ کتابت ایک ہی ہے۔ اگر مصنف کے نام سے پہلے "حضرت" تحریر نہ ہوتا تو ہم یہ باور کر لیتے کہ یہ رسالہ فاضل مصنف ہی کا تحریر کردہ ہے۔ لیکن اس میں شک نہیں کہ کاتب نے اسے سال تالیف ہی میں اصل نسخے سے نقل کیا ہے۔

مولانا عبد الحئی نے نزہتہ الخواطر میں خواجۂ کلاں کی تصانیف کا ذکر کیا ہے لیکن ان میں

مبلغ الرجال شامل نہیں۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہو سکتی ہے کہ اس رسالہ کے مخطوطات نایاب ہیں اور دوسری وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ کسی دوسری کتاب میں اس رسالہ کا نام دیکھنے میں نہیں آیا۔ اس لئے مولانا عبدالحیٔ اس رسالے سے بے خبر تھے۔ اس رسالہ کا نام مبلغ الرجال عبارت کے درمیان میں بھی موجود ہے اس لئے اس میں شک نہیں کہ یہ رسالہ اسی نام سے موسوم ہے۔[1]

فاضل مصنف اس رسالہ کی ابتدا یوں کرتے ہیں: الحمد للہ علی ما منّ علینا بالارشاد إلی سواء السبیل والصلوٰۃ والسلام علی سیدنا محمد...... اما بعد۔ گوید بندہ سرافگندہ شرمندہ از کردار تباہ سراپا گناہ خانہ زاد خواجہ آفاق سبط آلِ نبی مؤید الملۃ والدین ابوالوقت خواجہ محمد الباقی قدس سرہٗ، احقر عبیداللہ سامحہ اللہ سبحانہ۔

اکثر جگہ اس رسالہ میں ایسی ہی مرصع عبارات موجود ہیں۔ مثلاً محمود پسیخوانی کا ذکر کرتے ہوئے آپ رقمطراز ہیں: "از املاک ولایت خوزستان در عنفوان سن شعور طریق طلب معرفت وکسب سعادت برگزیدہ دل از وطن مالوف بریدہ، واز ناز ونعم دست افشاندہ درویرانہامی آں سرزمین گوشتہ انزوا گزیدہ بودو آنجا بطاعت وعبادت وذکر ومراقبہ مشغول بودہ"

اس کتاب کی تالیف کے دوران فاضل مصنف نے مندرجہ ذیل کتب سے استفادہ کیا ہے۔

مرأۃ الجنان، کتاب الانساب، مصباح الھدایہ، اصطلاحات، مفتاح الانوار، احیاء العلوم، کتاب التنزیل، مشکوٰۃ الانوار، تنزیۃ العقائد اور شرح تعرف۔

ان کتابوں سے استفادہ کے علاوہ فاضل مصنف نے مندرجہ ذیل بزرگوں کے اقوال بھی اس رسالہ میں نقل کئے ہیں۔

ابوعلی دقاق، شہاب الدین تورپشتی، مولانا روی، احمد غزالی، محمد غزالی، عین القضاۃ ہمدانی، شیخ عبداللہ یافعی، ابن جوزی، ابن الاثیر الجزری، ابوسعید ابوالخیر، میر سید شریف، شیخ عبدالرزاق کاشی،

---

[1] "این رسالہ را مبلغ الرجال نام کردہ شد۔" ورق ۲، الف

فریدالدین عطار، حسین بن منصور حلاج، شیخ شہاب الدین مقتول، شیخ ابراہیم کانپوری، شیخ ابومحمد حریری، عزیزالدین محمد نسفی، ملا حسین کاشفی، خواجہ غیاث الدین مقصود کازرونی، حضرت علیؓ، ابوالحسن نوری، اوحدالدین کرمانی، سہل بن عبداللہ تستری، بایزید بسطامی، جنید بغدادی، شبلی، خواجہ باقی باللہ، ابوبکر وراق، ابوالحسن خرقانی، فخرالدین عراقی، شیخ عبدالحق محدث، حضرت مجدد الف ثانی، شیخ محی الدین اکبر ابن عربی، ابوبکر کلاباذی، ابوالعباس ابن عطا، رمی اور محمود بسنجوانی۔

اس رسالہ میں مندرجہ ذیل اشخاص کا ذکر کسی نہ کسی وجہ سے آیا ہے۔

سلطان صلاح الدین ایوبی، محمود غزنوی، شریف آملی، امیر تیمور، ہمایوں، اکبر، جہانگیر، شاہجہاں، اسمٰعیل صفوی، شیخ مبارک، لاڈو، فیضی، ابوالفضل، ابوالخیر، ابوالبرکات، ابوالمکارم، ابراہیم لودی، اسمٰعیل بن جعفر صادق، اویس قرنی، حسن بصری، عبداللہ بن المقنع، ہارون الرشید، داؤد، جلال الدین تھانیسری، شاہ قاسم انوار، میاں شیخ میر، شیخ عبدالجلیل، نوشیرواں، مزدک، ابوالعباس السفاح، ابوجعفر منصور، خلیفہ مہدی، خلیفہ ہادی، مولانا زاہد بلخی، شیخ حسین خوارزمی، خلیفہ المتوکل، المعتصم مالک رومی، یعقوب بن العقیل، عبداللہ بن سبا، شیخ محمد بن حسن ملتانی، سیف الدین بن شیخ سعداللہ بخاری، شیخ حمید افغان، سید رفیع الدین صفوی، سلطان سنجر، ابراہیم زردشتی اور گشتاسپ بن لہراسپ۔

فاضل مصنف نے چونکہ .... طریقت کے اعلیٰ مقامات حضرت مجدد الف ثانیؒ کی خدمت میں رہ کر طے کئے تھے، اس لئے جہاں کہیں بھی حضرت کا ذکر آیا ہے مصنف نے ان کا ذکر بڑے عقیدت و احترام کے ساتھ کیا ہے، ایک جگہ آپ ان کا ذکر ان الفاظ میں کرتے ہیں:

یکے از کبار صوفیا اعنی بدر الملت والدین ابوالبرکات شیخ احمد بن شیخ عبدالاحد السہرندی الفاروقی النقشبندی قدس سرہ۔

ایک دوسرے موقع پر ان کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے:

شیخ الشیوخ العصر شیخ بدرالدین ابوالبرکات احمد السہرندی الفاروقی النقشبندی قدس سرہ۔

اس رسالے میں ایک جگہ حضرت کا ذکر ان الفاظ میں آیا ہے:

شیخ الشیوخ العصر امام الراسخین وقدوۃ المتمکنین بدر الملت والدین ابو البرکات شیخ احمد السرہندی الفاروقی النقشبندی قدس سرہٗ۔

آمدم برسر مطلب، اس رسالہ میں چار وصل اور ایک فصل موجود ہے جیسا کہ فاضل مصنف فرماتے ہیں: "مطالب ایں رسالہ در چہارم وصل بواو و یک فصل بفار تحریر می یابد" ان وصول کے مطالب درج ذیل ہیں:

وصل اوّل۔ دربیان مذہب حکماء۔

وصل دوم۔ دربیان مذہب متکلمین وجمہور قدمار صوفیہ۔

وصل سوم۔ دربیان مذہب اتباع شیخ محی الدین ابن العربی قدس سرہٗ حکماء اشراقیین و تصرف کہ شیخ العصر بدر الدین ابوالبرکات احمد السرہندی الفاروقی النقشبندی قدس سرہٗ دریں مسئلہ نمودہ اند۔

وصل چہارم۔ دربیان فضل ورجحان مقام انبیاء علیہم السلام و ہر کہ بر مسلک ایشان علیہم السلام رسوخ ورزد۔

فصل بفاء۔ در مذہب ملاحدہ حفظہم اللہ سبحانہٗ۔

اب ہم ان میں سے ہر موضوع پر الگ الگ بحث کریں گے۔

وصل اوّل: فلاسفہ کا کہنا ہے؟ "واجب الوجود موجب نداشت عالم از ذات او صادر شد چنانچہ شعاع از قرص، و وجود معلول از علت، بس تا قرص آفتاب بود شعاع آفتاب، وکذ الحکم فی العلۃ والمعلول، و می گویند کہ اوّل چیزے از باری تعالیٰ صادر شد جوہری بود، نام آن جوہر عقل است اوّل، و ایں بر اصل اہل حکمت است کہ انہ لایصدر من الواحد الا الواحد، پس از باری تعالیٰ کہ احد حقیقی است، احد حقیقی صادر شد و آں عقل اوّل است" فلاسفہ کا یہ خیال ہے کہ اسی عقل سے روح و نور، جبریل، میکائیل، عزرائیل اور اسرافیل پیدا ہوئے۔ اور اسی سے لوح و قلم، بیت اللہ، بیت العتیق، بیت الاوّل اور مسجد اقصیٰ وجود میں آئے پھر اسی عقل سے آدم، ملک مقرب اور عرش عظیم ظہور میں آئے، اور یہ جو کچھ بھی معرض وجود میں آیا ہے، یہ "جملہ اسامی ایں عقل اند"

اس کے علاوہ فلاسفہ یہ بھی کہتے ہیں کہ خدا کے علاوہ جو کچھ بھی ہے وہ یا تو جوہر ہے یا عرض۔ فلاسفہ کے ان اقوال کی تائید میں آپ نے احمد غزالی، ابو علی دقاق، شہاب الدین تورپشتی، مولانا رومی، محمد غزالی، عبدالرحمن الجوزی، عبداللہ یافعی، ابن الاثیر الجزری اور عین القضاۃ ہمدانی کے اقوال نقل کئے ہیں۔

وصل دوم: خواجہ کلاںؒ رقمطراز ہیں کہ علماء متکلمین کہتے ہیں۔ "اول چیزے کہ از دریائے عدم بساحل وجود آمد جوہرے بود، آں جوہر بشگافت و دو شاخ شد، شاخے ازاں بہ مبداء عالم ارواح است و شاخے مبداء عالم اجسام۔ مبداء عالم ارواح در زبان شرع ماء خواندہ شدہ۔ وجعلنا من الماء کل شیٔ حیّ افلا یؤمنون۔

متکلمین میں ایک گروہ ایسا بھی موجود ہے جس کا یہ خیال ہے کہ سب سے پہلے خدا نے جوہر خاک پیدا کیا اور اسی کے واسطے سے دوسری چیزیں پیدا کیں۔ اس نظریہ کی تائید میں بھی خواجہ کلاںؒ کو عین القضاۃ ہمدانی اور احمد غزالی کے اقوال مل گئے ہیں۔

وصل سوم: اہل وحدت کا یہ خیال ہے کہ وجود ایک سے زیادہ نہیں ہو سکتا، اور اس وجود سے ان کی مراد وجود باری تعالیٰ ہے۔ یہ ممکن نہیں کہ باری تعالیٰ کا وجود کوئی جُز یا خُرد رکھتا ہو۔ اہل وحدت کہتے ہیں کہ اس کا ایک وجود ظاہری ہے اور دوسرا باطنی، اور یہ باطنی وجود نور ہے اور یہی نور جانِ عالم ہے اور اسی نور سے یہ عالم مالامال ہے۔ ان کا یہ کہنا کہ "ظاہر ایں وجود مظاہر صفات ایں نور اند۔ ہر اسمے و فعلے و صفتے کہ در عالم است جملہ آسامی و افعال از پرتوِ نور وجود است۔" اہل وحدت یہ بھی کہتے ہیں کہ "حقیقت امواج متکثرہ بجز جزٔ بحر نیست۔" ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ کلمات و حروف کی حقیقت اسی ذات کی تجلیات ہیں۔ اہلِ وحدت کہتے ہیں کہ "ہمہ صورت ہای علمی حق اند کہ حق تعالیٰ خود را بایں صور تہا ظاہر گردانیدہ است۔" اس کلام نظریہ کی تائید میں خواجہ کلاںؒ نے صوفیۂ موحدہ میں سے میر سید شریف، امام غزالی، شیخ شہاب الدین مقتول، ملا حسین کاشفی، خواجہ غیاث الدین مقصود کازرونی، حسین بن منصور حلاج، شیخ عبدالرزاق کاشی، فریدالدین عطار، ابوالحسن نوری، اوحدالدین کرمانی، شیخ ابراہیم کانپوری، سہیل بن عبداللہ تستری، شیخ ابو محمد حریری، اور عزیزالدین محمد نسفی کے حوالے دئے ہیں۔

مزید برآں آپ نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا بھی ایک قول نقل کیا ہے۔

یہ سب لکھنے کے بعد خواجہ صاحبؒ رقمطراز ہیں کہ "علماء شرع شریف را بر بعضی از کلمات ایں طائفہ اعنی صوفیہ موحدہ اعتراضے است"۔ اس کے بعد آپ نے خود ہی صوفیہ موحدہ پر اعتراضات کئے ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے کہ ان کا کلام خلاف شریعت ہے۔ آپ فرماتے ہیں کہ میں اس بکھیڑے میں نہ پڑتا لیکن حضورؐ کی ایک حدیث یاد آگئی ہے جس میں آپ فرماتے ہیں:

الساکت عن الحق شیطان اخرس

لہٰذا میں ان کے اقوال کے جوابات دینے پر مجبور رہوں۔

خواجہ کلاںؒ ابن عربیؒ کا نظریہ وحدت الوجود بیان کرنے کے بعد قمطراز ہیں کہ اس نظریہ پر حضرت مجدد الف ثانی نے تصرف کیا ہے۔ حضرت کا یہ فرمان ہے کہ "عبودیت مقام عدم ذاتی واحتیاج است کہ عین حقیقت امکانیہ است، پس ہر کہ خود را بر مقام مذکور نگاہ دارد از معارف حضرت الٰہی نصیبہ بہتر یابد۔ وایں مقام مطابق قدم نبوت است۔ پس اہتمام در اکثار عبادت باوجود حصول کمال حقیقی سبب ازدیاد مشخصات کمال وجودی شخصی آید پس التزام بداں لازم باشد۔ بالجملہ احکام وجود شخصی را باکمال توحید جمع داشتن قدم انبیاء است"۔ اسی وجہ سے حضرت یہ فرمایا کرتے تھے کہ منتہیوں کا قول وفعل شریعت سے اقرب ہوگا۔ ایک دوسرے موقع پر حضرت مجددؒ فرماتے ہیں کہ جس قدر عارف کا پایۂ عبودیت بڑھے گا، اسی قدر کنگرۂ عرفان رفیع تر ہوگا۔ آپ کا یہ بھی قول ہے کہ جنھیں مقام عبودیت پر استقامت ہوگی، انھیں کو معبود کی تجلیوں سے بہرہ ملے گا۔ اور یاد رہے کہ یہی مقام انبیاء علیہم السلام کا تھا اور حضور سرور کائنات مقام عبودیت میں ان سب سے آگے تھے۔

فصل چہارم: خواجۂ کلاں رقمطراز ہیں کہ حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے بعد توحید کے موضوع پر گفتگو ہونے لگی اور توحید فعلی اور توحید صفاتی پر لوگوں کی زبانیں کھلنے لگیں، اسی طرح جب توکل اور تفویض کے موضوع زیر بحث آئے تو اویس قرنی اور حسن بصری سے لے کر جنید بغدادی

تک دائے زنی کرنے لگے۔ پھر کچھ اور زمانہ گذرا تو توحید حالی اور توحید حق پر مناظرے ہونے لگے اور محبت و انس اور ہیبت وہ وصلت پر بھی گفتگو ہونے لگی۔ انہی ایام میں ابن العربیؒ بھی میدان میں نکل آئے اور وحدۃ الوجود کے موضوع پر وعظ کہنے لگے۔ اس کے بعد صحو و تمکین صوفیہ کا تکیہ بنے۔ اس موقع پر یہ بات ذہن نشین رہے کہ یہ صحو و تمکین کمال تنزل درجات ہے اور اسے "قصور استعداد بشرف تجلیات ذاتیہ" کے نام سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔

خواجۂ کلاںؒ فرماتے ہیں کہ بایزید بسطامیؒ کا قول ہے کہ "نہایات الصدیقین اول احوال الانبیاء" اور اس کی تشریح وہ یوں کیا کرتے تھے کہ اگر احوال الانبیاء کو ایک پانی سے بھری ہوئی مشک سے تشبیہ دی جائے تو "نہایات الصدیقین" کی مثال اس طراوت جیسی ہوگی جو مشک کی سطح پر آجاتی ہے۔ (یعنی قطرۂ آب بھی نہیں) غالباً بایزیدؒ کے اسی قول کو پیش نظر رکھ کر ابو العباس ابنِ عطا ورامی نے یہ کہا تھا:

ادنیٰ منازل المرسلین اعلیٰ مراتب الانبیاء۔

ادنیٰ مراتب الانبیاء اعلیٰ مراتب الصدیقین۔

ادنیٰ مراتب الصدیقین اعلیٰ مراتب الشہداء۔

ادنیٰ مراتب الشہدا اعلیٰ مراتب الصالحین۔

ادنیٰ مراتب الصالحین اعلیٰ مراتب المومنین۔

خواجۂ کلاںؒ، ابوبکر کلابازیؒ کی شرح تعرف کے حوالے سے یہ نقل فرماتے ہیں کہ اس پر اولیاء اللہ کا اجماع ہے کہ خواہ کوئی کتنا بھی بلند پایہ اور قوی مایہ کیوں نہ ہو وہ انبیاء کے مرتبہ کو نہیں پہنچ سکتا۔ ایک دوسرے موقع پر آپ شیخ شہاب الدین مسعود بک خواہر زادۂ سلطان فیروز تغلق کے رسالہ تنزیہ کے حوالے سے یہ لکھتے ہیں کہ "نبوۃ صفتے است مخصوص کہ یافتہ نشود دیگر در انبیاء، مثل نطق در لسان۔ و ولایت صفتے است کہ یافتہ می شود در انبیاء و غیر انبیاء مثل حیوۃ کہ شاملست مر انسان و حیوان را۔" خواجہ صاحبؒ اس جگہ مفتاح الاسرار کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ شیخ سماء الدین ابراہیم کانپوری کا بھی یہی قول ہے۔

فصل در بیان مذہب ملاحدہ :

ملاحدہ وہ لوگ ہیں جو "عالم را موجود باعتبار میدانند و ترتیب ثواب و عقاب بر عمل و کردار اعتقاد نکنند" اس گروہ خبیثہ میں عنصریہ، کوکبیہ، سوفسطائیہ اور موحدہ شامل ہیں۔ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ جو کچھ زمین میں بوؤ گے وہ اُگ آئے گا۔ اس کے اُگنے میں قدرت کو کوئی دخل نہیں بلکہ یہ عمل تاثیرِ کواکب و عناصر کے تحت ہوگا۔ یہ لوگ مبدأ و معاد کے مسائل کو دل لگی سمجھتے ہیں۔ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ جو شخص مرتا ہے وہ گھاس کی طرح ضائع ہو جاتا ہے۔

یہ لوگ قرآن کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تصنیف سمجھتے ہیں اور ان کا یہ کہنا ہے کہ احکام شرع اہل رائے نے بنائے ہیں۔ ملاحدہ نماز کا مذاق اُڑاتے ہیں اور جب کسی کو نماز ادا کرتے ہوئے دیکھتے ہیں تو کہتے ہیں کہ خدا کو آسمان پہ ماننا اور سر زمین پر رکھنا بھی کوئی دانائی کا کام ہے۔ جب یہ لوگ حجاج کو صفا و مروہ کے درمیان سعی کرتے ہوئے دیکھتے ہیں تو ایک دوسرے سے پوچھتے ہیں کہ انہوں نے کیا گم کر دیا ہے جس کی تلاش میں یہ اِدھر اُدھر بھاگ رہے ہیں۔ قربانی کے جانوروں کو دیکھ کر یہ مسلمانوں سے کہتے ہیں کہ ان بے گناہوں کو کیوں مارتے ہو۔ ماہ رمضان کا نام انہوں نے ـــــ ماہ گرسنگی و تشنگی ـــ رکھا ہوا ہے۔ ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ جو قطرہ آب انسان کی خلقت کا سبب ہے۔ اس کے باہر نکلنے سے غسل کیونکر واجب ہوتا ہے، حالانکہ اسی راہ سے پیشاب جو کہیں زیادہ گندہ ہے، نکلنے سے غسل واجب نہیں ہوتا۔ اسی طرح یہ لوگ ماں بہن کی حرمت کے بھی قائل نہیں ہیں۔ یہ گروہ نقلیات کا منکر اور عقلیات کا داعی ہے اور ہر اسلامی شعار کا مذاق اڑانا اس کا بہترین شغل ہے۔

ملاحدہ کا طریقہ حضرت داؤد علیہ السلام کے ایک ندیم ابراہیم زردشتی سے شروع ہوا۔ اس طائفہ کی ابتدا یوں ہوئی کہ ابراہیم زردشتی کے بدن پہ برص نمودار ہوئی تو بنی اسرائیل نے اُسے جلاوطن کر دیا اور وہ ایران چلا آیا۔ جہاں گشتاسپ بن لہراسپ نے اُسے اپنے ہاں پناہ دی۔ ایران میں قیام کے دوران اس نے عوام کو آئین زندقہ و اباحت سے روشناس کرایا۔ اکاسرہ ایران کی سرپرستی میں اس طریقہ کی ایران میں خوب ترویج ہوئی۔ جب یہودیوں کی ایران میں آمد و رفت

شروع ہوئی تو وہ بھی آئین اباحت سے روشناس ہوئے۔ رومیوں نے بھی اسی سرزمین سے یہ فیض پایا اور حکمائے اشراق اور حکمائے مشائین بھی ایران میں رہتے ہوئے آئین زندقہ و اباحت سے اثر پذیر ہوئے۔

جب نوشیرواں تخت نشین ہوا تو اس نے اپنے والد کی وصیت کے مطابق زنادقہ اور اباحتیہ کا قلع قمع کیا۔ اسی کے عہد معدلت میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت ہوئی اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد میں ایران پر مسلمانوں کا قبضہ ہوا۔ امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ کے زمانۂ خلافت میں "عبداللہ ابنِ سبا، در لباس تشیع مجدد آں مذہب ناروا گشت و گروہا گروہ مردم از اہلِ کوفہ و بصرہ و مصر و یمن بنا دانستگی گفتار او را پذیرفتند و بظاہر خویشتن را شیعہ آلِ محمد گویانده بباطن در فساد دین متین اسلام کوشیدند و فتنہ ہا زائید و بسے از نفوس طیبہ در یاد خزاں فتنہ و فساد نابود شدند۔" حضرت علیؓ نے ان میں سے بہتوں کو جہنم رسید کیا۔

ابوالعباس السفاح اور ابوجعفر منصور کے عہد میں مزدک نام کے ایک شخص نے دوبارہ یہی فتنہ کھڑا کیا۔ مہدی و ہادی کے زمانے میں کثرت کے ساتھ لوگ گمراہ ہوئے۔ ان پر نماز ادا کرنا اور غسلِ جنابت کرنا گراں گزرنے لگا۔ اسی طرح موسم گرما میں روزے رکھنا دوبھر ہوا۔ ادائیگی زکوٰۃ ان کو مشکل نظر آنے لگی۔ اس دور میں ان ملاحدہ کے زیر اثر اتباع خواہش، زنا اور شراب کو فروغ ہوا۔

عہدِ مہدی میں سمرقند میں عبداللہ ابن المقنع نے بھی دعویٰ الوہیت کیا اور مسلمانوں کے خلاف فوج آرا ہوا۔ دار الخلافہ سے اس کے خلاف ایک لشکر جرار بھیجا گیا جس نے اس کے متبعین کی اکثریت کو جہنم واصل کیا۔ مہدی اور ہادی کو خدا نے توفیق عطا فرمائی اور انھوں نے حتی الوسع زندقہ و الحاد کو دبایا۔ ہارون الرشید کے آخری ایام حکومت میں اس فتنہ نے دوبارہ سر اٹھایا اور اس بار رؤسائے عرب اور ملوک عجم بھی گروہ ملاحدہ میں شامل ہو گئے۔ عباسیوں کے اکثر وزیر اسی گروہ سے تعلق رکھتے تھے۔ اس زمانے میں زندقہ و الحاد کی ہوا کچھ ایسی چلی کہ اکثر ہاشمی بھی گمراہ ہو گئے۔ ان میں سے یعقوب بن العقیل بن عبدالرحمن بن عباس بن ربیعہ بن الحارث بن عبدالمطلب خاص

طور پر قابل ذکر ہے۔ اس نے اپنی بیٹی کو حمل کر دیا اور عوام میں زندیق کے لقب سے مشہور ہوا۔

المعتصم کے عہدِ خلافت میں مایک نامی ایک رومی نے مذہب الحاد کا پرچار شروع کیا۔ خلیفہ نے اس کے مقابلے پے در پے لشکر روانہ کئے تب کہیں اس کا زور ٹوٹا۔ خلیفہ المتوکل کے عہد میں قرامطہ نے سر اٹھایا اور دیکھتے ہی دیکھتے یہ لوگ حجاز، عراق اور سندھ پر قابض ہو گئے۔ انہوں نے حجاج کے قافلوں کو لوٹنا اپنا شعار بنایا اور ان کی جرأت یہاں تک بڑھی کہ وہ بیت اللہ سے حجرِ اسود کو اکھاڑ کر لے گئے۔

اسی زمانے میں باطنی فرقے کا ظہور ہوا، یہ لوگ خود کو شیعۂ اسمٰعیل بن جعفر صادق کہلاتے تھے۔ انہوں نے کچھ باتیں تو مجوس سے اخذ کیں اور باقی احکام فلاسفہ سے مستعار لئے۔ انھوں نے باطنی تعلیم کے بہانے احکام شریعت ساقط کر دئے۔ ان کے طریقے کا کسی نے ان الفاظ میں تجزیہ کیا ہے۔ "ظاہر مذہب شیعہ باطن مذہب الحاد وکفر"۔

ملتان میں خدا نے شیخ حمید افغان کو توفیق دی اور اس نے قرامطہ کا خاتمہ کیا۔ اسی طرح سلطان محمود غزنوی نے بھی تائید ایزدی سے ان پر ضرب کاری لگائی۔ ایران میں دیالمہ نے بھی لباس تشیع میں سر اٹھایا اور اپنی قلمرو میں الحاد کو فروغ دیا۔ وہ بھی سلطان محمود کے ہاتھوں ذلیل وخوار ہوئے۔

اقصائے مغرب میں اسماعیلیہ نے جو اس دیار میں عبیدیہ کے نام سے معروف ہیں۔ "سراز لحاف گمنامی برداشت"۔ وہ کچھ تو خیر السلاطین صلاح الدین ایوبی کے ہاتھوں برباد ہوئے اور بقیہ کو سلطان سنجر نے تہ تیغ کیا۔ اس کے بعد محمود بسخوان اٹھا اور اس نے زندقہ والحاد کا پرچار شروع کیا۔ اس کے مرنے کے بعد اڑھائی سو سال تک الحاد کا نام سننے میں نہ آیا۔ اسمٰعیل صفوی کے تخت نشین ہوتے ہی زندقہ والحاد میں از سر نو جان پڑ گئی۔

ہندوستان میں زندقہ والحاد کا آغاز اس طرح ہوا کہ "در بادشاہی سلطان عظیم الشان جلال الدین محمد اکبر بادشاہ حافظ اللہ عنہ شیخ ابوالفضل ناگوری بساط آئین خسارت قرین را در مملکت ہندوستان گسترد و سرگزشت محمود بسخوان و شیخ ابوالفضل ناگوری چوں بواتعی گوش آشنا

مردم نیست ونیز در تاریخ کہ ایلچی نگاشتہ نشدہ ابن کمترین دریں محل ثبت می نماید۔"

محمود بسنخوان خورستان کے موضع بسنخوان کا رہنے والا تھا۔ وہ نوجوانی میں طلب حق میں گھر سے نکلا۔ اس کا یہ معمول تھا کہ وہ آبادی سے باہر عبادت و مراقبہ میں مشغول رہتا اور درختوں کے پتوں اور گھاس پر گزارہ کرتا۔ ایک دن وہ ایک ندی کے کنارے بیٹھا وضو کر رہا تھا کہ اسے پانی میں کوئی چیز بہتی نظر آئی۔ جب وہ چیز اس کے قریب آئی تو اس نے اسے بغور دیکھا تو وہ ایک تروتازہ گاجر تھی اس نے ہاتھ بڑھا کر اس گاجر کو پکڑ لیا اور بیٹھے بیٹھے اسے کھا گیا۔ اس کے بعد وہ ہر روز وقت مقررہ پر وضو کے لئے ندی پر پہنچا اور ایک بہتی ہوئی گاجر اس کی طرف آتی اور وہ اسے پکڑ کر کھا لیتا۔ وہ اس پر خوش تھا کہ خدا نے اس کے رزق کا اس طرح انتظام کر دیا ہے۔

محمود بسنخوان کو گاجریں کھاتے ہوئے دو ماہ گزر گئے تو اس کے دل میں یونہی ایک خیال آیا کہ دیکھنا تو چاہیئے کہ روزانہ یہ گاجریں کہاں سے آتی ہیں۔ اگلے دن وہ وقت مقررہ سے پہلے ندی پر پہنچا اور پانی کے بہاؤ کے خلاف چل پڑا۔ ابھی وہ تھوڑی دور ہی گیا تھا کہ اس نے دیکھا کہ ایک برہنہ عورت ندی کے کنارے بیٹھی ہے۔۔۔ زرد کے را در محل مخصوص خود میفرستد وی بر آرد و ساعتے نیک بداں عمل قیام نمود، چوں از کار بپرداخت و آتش توقان او فرونشست آں زردک را در آب از دست فروہشت۔ محمود نے دور سے یہ ماجرا دیکھا تو خدا کو مخاطب کر کے کہنے لگا۔ "اے خدا تو اپنے مخلص بندوں کو ایسی چیزیں کھانے کو دیتا ہے؟" اس واقعہ کے بعد وہ اس قدر دل برداشتہ ہوا کہ وہ اسلام سے پھر گیا اور اس نے الحاد کا پرچار شروع کیا۔ اس نے اپنے عقاید پر تیرہ رسالے لکھے جن میں سے "بحر و کوزہ" سب سے گیا گذرا ہے۔ "فضلاتی کہ وی در آنجا خوردہ گوش از شنیدن آں تی میکند" اس "ملعون" کے مذہب کے رؤسا میں سے شریف آملی اکبر کے عہد میں ہندوستان آیا اور ابوالفضل کا دستِ راست بنا۔

شریف آملی کا شمار ملاحدہ میں ہوتا ہے۔ وہ کسی زمانے میں بلخ میں مولانا محمد زاہد نبیرۂ مخدومی شیخ حسین خوارزمی کی خانقاہ میں قیام کے ارادہ سے آیا لیکن جب انھیں اس کے عقاید معلوم ہوئے

تو انھوں نے اُسے اپنی خانقاہ سے نکال دیا، بلخ سے نکل کر وہ دکن چلا آیا اور وہاں اپنے عقاید کا پرچار شروع کیا۔ دکن میں لوگ اس کے قتل کے درپئے ہوئے تو وہ شمالی ہندوستان چلا آیا، کسی نہ کسی طرح وہ اکبر کے حضور میں باریاب ہوا اور پہلی ہی ملاقات میں اس نے "حرفہائے ناہموار" کہے جو بادشاہ نے پسند کئے۔ اکبر نے اُسے ہزاری منصب دے کر اپنے مقربین کے زمرہ میں داخل کر لیا۔ وہ محمود بسخوان کے نقشِ قدم پر چلتے ہوئے بنگال میں لوگوں کو مراتب چہارگانہ، جو ابوالفضل کے اجتہاد کا نتیجہ تھے، کی تلقین کیا کرتا تھا۔ اس نے بھی بحر و کوزہ کی طرز پر "مہملات" پر مشتمل ایک کتاب لکھی تھی۔

شیخ مبارک ناگوری کا شمار "دانشمند ملاؤں" میں ہوتا تھا اور وہ سید رفیع الدین شیرازی کا شاگرد تھا۔ شیخ مبارک کی شادی لاڈو سے ہوئی جس کے بطن سے فیضی، ابوالفضل، ابوالخیر، ابوالمکارم اور ابوالبرکات پیدا ہوئے۔ شیخ کے مذہب کے متعلق خواجہ کلاںؒ رقمطراز ہیں "در عہر عصر مشرب مذہب شعار وقت خودمی ساخت کہ ملوک و امرای عصر بدان مذہب رغبت میداشتند۔"[1] شاید ایسے ہی شخص کے لئے کسی نے کہا ہے ع

چلو تم اُدھر کو ہوا ہو جدھر کی

سلطان ابراہیم لودھی کے عہد میں اُسے کٹر سنّی سمجھا جاتا تھا اور سوریوں کے عہد حکومت میں لوگ اُسے مہدویوں کے زمرہ میں شمار کرتے تھے۔ ہمایوں کے زمانہ حکومت میں وہ خود کو نقشبندی صوفی ظاہر کرتا تھا۔ اکبر کے عہد میں وہ مشرب اباحت پہ کاربند اور صلح کل ہونے کا دعویٰ کرتا تھا۔ شیخ مبارک کی طرح اس کے فرزند ابوالفضل میں بھی استقلال نام کو نہ تھا۔ خواجہ کلاںؒ رقمطراز ہیں:

---

[1] خواجہ باقی باللہؒ کے انتقال کے وقت خواجہ کلاں ابھی بچے ہی تھے، اس لئے ان کی تربیت خواجہ بزرگ کے خلیفہ خواجہ حسام الدین نے کی۔ خواجہ حسام الدین کی اہلیہ شیخ مبارک کی بیٹی اور فیضی اور ابوالفضل کی ہمشیرہ تھیں، اس لئے خواجہ کلاںؒ کی اس خاندان کے متعلق روایات بڑی وزنی ہیں۔

"دل بالکل وی ہیچ دین و ملت قرار نمی گرفت"۔ اس نے مجوس و نصاریٰ و یہود سے مذہب کے متعلق معلومات حاصل کیں اور انھیں لے کر اکبر کے دربار میں حاضر ہوا۔ وہ اکبر کی صحبت کو اپنے لئے تائید غیبی سمجھتا تھا۔

ابوالفضل نے شاہی فرامین بھیج کر دنیا بھر سے دوسرے مذاہب کی کتابیں حاصل کیں اور اسی شوق میں متھرا، بنارس، جگن ناتھ اور سومناتھ سے بھی کتابیں منگوائیں۔ ان کتابوں کے مطالعہ سے اس کی حیرت میں اضافہ ہوا اور وہ نہ صرف یہ کہ دہریہ ہوا بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر اس نے اباحت میں قدم رکھا۔ اخلاق کے معاملے میں وہ کتب حکماء کو مقدم رکھتا تھا۔ ابوالفضل نے ایک کام اور کیا وہ یہ کہ ــــ "در رنگ ابن مقنع خبیث مذکور کلیلہ و دمنہ را بہ طرز خاص تحریر نمود و در مقام تمثیل و استشہاد حکایت واہیہ از نزد خود افزود ــــ" (کفر و زندقہ کی یہ تمام منازل اس نے خود طے کیں اور) اس کے بعد شریف آملی سے ملا اور خوب ملحد ہوا اور بالآخر" باشارۂ بادشاہزادہ عالمیان ولی عہد نورالدین محمد جہانگیر" قتل ہوا۔

خواجہ کلاںؒ ایک موقع پر لکھتے ہیں کہ عوام کی گمراہی کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ" ہوسناک اور اوباش" لوگوں کا ایک گروہ فقراء کی خانقاہوں میں" آش و نان" مہیا کر رہا ہے جس کے کھانے سے فقراء کی قوت فہم و ادراک میں نقص پیدا ہوتا ہے اور وہ وادی الحاد میں جا نکلتے ہیں۔

بسا اوقات لوگ صوفیوں کی تحریروں کو پڑھ کر یا ان کے وعظ سُن کر جادۂ شریعت سے دور نکل جاتے ہیں۔ خواجہ کلاں فرماتے ہیں کہ میرے والد بزرگوار خواجہ آفاق محمد الباقیؒ فرمایا کرتے تھے کہ میں نے اپنی بعض رباعیات میں وحدت الوجود کے مسائل پیش کئے ہیں، اب میں سوچتا ہوں کہ ــــ از ماایں تصنیف خوب واقع نشدہ است ــــ اسی ضمن میں آپ نے یہ بھی فرمایا کہ مجھے بہت بعد جا کر یہ معلوم ہوا ہے کہ" درائی طریقۂ وحدۃ الوجود راہ است وسیع در راہ توحید نسبت بآن شاہراہ کوچہ تنگی بیش نیست"۔

اس خیال سے کہ طریقت کے بعض مقامات اور ان کے احوال عوام کے فہم سے بالاتر ہیں، آپ نے حضرت مجدد الف ثانی کو نصیحت فرمائی تھی ــــ اگر سخن گرا ید بطور علماء گراید نہ بطور صوفیہ و اگر احیاناً بطور صوفیہ گفتہ شود بہ اغلاق گراید کہ جز مخاطبت دقیقہ شناس دیگرے نفہمد و از آنجا چیزی فرا نگیرد

کہ موجب ذلت وہفوات وی شود۔ (اگر حضرت مجدد الف ثانیؒ اس نصیحت پر عمل پیرا ہوتے اور اپنے مکتوب یازدہم کی اشاعت نہ فرماتے تو انھیں گوالیار میں سنت یوسفی کی پیروی نہ کرنا پڑتی)

خواجۂ کلاں رقمطراز ہیں کہ ان حقائق سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ اسلام میں جو بھی خرابیاں پیدا ہوئیں وہ دہریوں، طبیعیوں، اسماعیلیوں اور مباحیوں کی وجہ سے پیدا ہوئیں۔ اب حضرت بادشاہ دین پناہ امام السلطنۃ والسلاطین وقطب الخواقین زینہار زماں وزمین وبادشاہ عالم وعالمین مؤسس قواعد العقل والداد دافع احکام الظلم وقامع بنیان الحاد نزہۃ الدہر بہجۃ العصر الاسلام عضد قوی و للحق برہان جلی نجم ثاقب للمزدۃ والشیاطین وشمس بازغ لاہل معرفت والیقین محی الخلفاء الراشدین ومنقبۃ امیر سید المرسلین ظل اللہ الظلیل امیر المومنین صاحبقرآن ثانی شہاب الدین محمد شاہجہاں بادشاہ اطال اللہ عمرہٗ کو حکمائے یونان اور فلاسفہ ناپسند ہیں اور اسی وجہ سے زندیق بھی اس سے خائف وترساں رہتے ہیں۔

آخر میں خواجۂ کلاں رقمطراز ہیں کہ ان دنوں آئمہ متقی کم رہ گئے ہیں جو دین کی غم خواری کریں۔ اس لئے بادشاہ سے کہو کہ وہ یہ کام کرے۔

بیان ملکیت وتفصیلات متعلقہ برہان دہلی

(فارم چہارم۔ قاعدہ۔ ۸)

۱۔ مقامِ اشاعت: اُردو بازار۔ جامع مسجد۔ دہلی

۲۔ وقفۂ اشاعت: ماہانہ

۳۔ طابع کا نام: حکیم مولوی محمد ظفر احمد خاں
قومیت: ہندوستانی
سکونت: اردو بازار جامع مسجد۔ دہلی

۴۔ ناشر کا نام: حکیم مولوی محمد ظفر احمد خاں

۵۔ ایڈیٹر کا نام: مولانا سعید احمد اکبرآبادی ایم۔ اے
قومیت: ہندوستانی
سکونت: علی منزل۔ ڈگی روڈ۔ علی گڑھ۔

۶۔ مالک: ندوۃ المصنفین، جامع مسجد۔ دہلی

میں محمد ظفر احمد خاں ذریعہ ہذا اقرار کرتا ہوں کہ مندرجہ بالا تفصیلات میرے علم واطلاع کے مطابق صحیح ہیں۔
مورخہ ۱۲ مارچ ۶۹ء

محمد ظفر احمد

گذشتہ سے پیوستہ :

تاریخِ طبری کے ماٰخذ

(۱۴)

نوشتہ : ڈاکٹر جواد علی، عراق اکادمی، بغداد

ترجمہ : نثار احمد فاروقی، دہلی کالج، دہلی ٦

غرر اخبار الفرس | ابن المقفع کی کتاب سیر الملوک کے اقتباسات ہم ایک مطبوعہ کتاب میں بھی پاتے ہیں اور وہ ہے ابو المنصور عبد الملک بن اسماعیل الثعالبی متوفی ۴۲۹ھ[1] کی کتاب غرر اخبار الفرس وسیر ہم ـــــ یہ بھی ہمیں الطبری کے ماٰخذ کی نشان دہی کرنے میں مفید ثابت ہوئی ہے۔ کیوں کہ الثعالبی نے اس سے نقل کیا ہے اور اس کی طرف اشارہ بھی کرتا ہے۔ لہٰذا ان اقتباسات اور تاریخ طبری کے بیانات کا مقابلہ کرنا بھی یہ جاننے کے لئے کار آمد ہو سکتا ہے کہ الثعالبی کے بیانات، جو طبری سے تقریباً ۱۱۹ سال بعد مرا ہے، کس حد تک تاریخ طبری کے نسخہ مطبوعہ سے مطابقت کرتے ہیں کتاب غرر اخبار الفرس وسیر ہم میں فارس کے اخبار بہت کثرت سے ہیں، جو طبری کے ہاں نہیں ہیں، اس سے یہ ظاہر ہے کہ اس کے مولف نے الطبری سے

---

[1] العماد : الشذرات ۳/۲۴۶ ـ الدمیری : الحیوان ۱/۱۶۳ ـ ابن خلکان : الوفیات ۱/۳۶۵

Ency. vol II P. 73, WUSTENFELD, Gesch. No. 191

BROCKELMANN I, S. 284, Suppl I, S. 499

زیادہ کتاب سیر الملوک سے فائدہ اٹھایا یا پھر کسی ایسی کتاب سے اخذ کیا جو الطبری کی دسترس سے باہر تھی۔ یہ اصل عربی متن مع فرانسیسی ترجمے کے ایچ۔ زوتنبرگ H. ZOTENBERG نے پیرس سے چھپوا دیا ہے۔[1]

تاریخ طبری سے جو کچھ لیا ہے اس کے سوا بھی الثعالبی نے کچھ مآخذ سے فائدہ اٹھایا ہے جن کے ناموں کی طرف وہ اشارہ کرتا ہے یا اُن کے مصنفین کے نام بتاتا ہے مثلاً ابن خرداذبہ، یعنی ابو القاسم عبید اللہ بن عبد اللہ (متوفی اواخر تیسری صدی ہجری) کی کتاب التاریخ[2] ــــــ ابن خرداذبہ کی دوسری تالیفات کی طرح یہ کتاب بھی زمانے کے ہاتھوں تاراج ہو گئی۔ اس کی صرف ایک تصنیف کتاب المسالک والممالک ہم تک پہنچی ہے جو عربی زبان میں "ٹوپوگرافی" (جغرافی نقشہ کشی) کے موضوع پر نہایت اہم تصنیف سمجھی جاتی ہے۔ چوں کہ اس کا مولف الجبل میں محکمہ ڈاک اور خبر رسانی کا افسر تھا اس لیے سرکاری کاغذات سے اور اپنی ملازمت کے تجربات سے اس نے فاصلوں اور راستوں کے بارے میں اہم معلومات حاصل کر لی تھیں[3] وہ خلیفہ المعتمد کا ندیم بھی رہا اور اسی سے یہ کتاب منسوب کی۔

ابن الندیم نے اس کی تالیفات میں ادب السماع، کتاب جمہرۃ انساب الفرس، النوافل، کتاب الطبیخ، کتاب اللہو والملاہی، کتاب الشراب، کتاب الانواء، اور کتاب الندماء والجلساء

---

[1] غرر اخبار الملوک الفرس و سیرہم Histoire des Rois des Perses Par Abou Mansour Abd al-Malik ibn Mohammad ibn Ismail At-Tha'alibi Texte Arabe publie et Traduit Par H. Zotenberg Paris MDCCCC

[2] حاجی خلیفہ اس کی وفات ۳۰۰ھ میں بتاتا ہے۔ رک: انسائی کلوپیڈیا آف اسلام جلد ۲/ ۳۹۸ بروکلمان ۱/ ۲۲۵ ضمیمہ ۱/ ۴۰۴-۴۰۳

[3] Ency. Vol. II p 398, de Goeje: Bibl. Geogr Arab VI

کا بھی ذکر کیا ہے[1]۔ ابو الفرج احمد بن الطیب السرخسی جو بلند پایہ ادیب اور کثرت سے روایت کرنے والا شخص ہے[2] اس سے ایک کتاب تاریخ الامم قبل الاسلام کے موضوع پر بھی منسوب کرتا ہے۔ اس کی طرف التنوخی نے اشارہ کیا ہے[3]۔

شاید یہ وہی کتاب ہے جس سے الثعالبی نے اخذ کیا ہے اور اس کا نام کتاب التاریخ بتاتا ہے[4]۔ گانے والوں سے متعلق اس کی ایک تصنیف کا ذکر ابو العلا المعری بھی کرتا ہے اور اس کا نام طبقات المغنّین بتاتا ہے[5]۔ لیکن ابو الفرج الاصفہانی نے اس کی تنقیص کی ہے اور اس کے بارے میں لکھتا ہے کہ "وہ جو کچھ کہتا ہے یا اس کی کتابوں میں ملتا ہے کم سے کم قابل قبول ہے[6]"۔ البتہ المسعودی اس کی تعریف کرتا ہے اور ایک موقع پر اس کے بارے میں اچھی رائے ظاہر کی ہے[7] اگرچہ دوسری جگہ اس کے خلاف بھی لکھا ہے[8]۔ اس سے موسیقی

۱؎ الفہرست/۲۱۲-۲۱۳ ۲؎ الفہرست/۲۱۳ - ابن الندیم نے اس کی تصانیف میں کتاب السیاسۃ، کتاب المسالک و الممالک، کتاب ادب الملوک اور کتاب الدلالۃ علی اسرار الغنا، گنوائی ہیں۔ اس کا انتقال ۲۸۶ھ میں ہوا۔ یہ یعقوب بن اسحاق الکندی کا دوست تھا۔ بغداد کا محکمہ احتساب اس سے متعلق تھا۔ یہ فلسفہ میں بھی اہم حیثیت رکھتا ہے۔ فلسفہ و اخبار کے موضوعات پر اس کی متعدد اچھی تصانیف ہیں۔ (المروج ۴/۱۹۲)

نشوار المحاضرہ/۶۵ - الاغانی، جلد ۱/۱۹ Suppl. IS 404 Ency, II. p. 398

۳؎ نشوار المحاضرہ/۶۵ BROCKELMANN: Suppl. I. S. 404

۴؎ "ابن خرداذبہ اپنی کتاب، کتاب التاریخ میں ذکر کرتا ہے" غرر اخبار الفرس/۱۳۰

۵؎ بروکلمان (ضمیمہ)/۴۰۴ - رسالہ الغفران ۲/۷،۹ ۶؎ کتاب الاغانی ۵/۱۵۶ (طبع دار الکتب المصریہ) ۵/۳ (طبع مطبع التقدم لنسخہ الشنقیطی) ۷؎ "ابو القاسم عبید اللہ بن عبد اللہ بن خرداذبہ اپنی کتاب المسالک والممالک میں کہتا ہے، جو ہمارے زمانے کے عوام و خواص میں مقبول ترین اور اہم کتاب ہے..." التنبیہ الاشراف /۵، ۷ (طبع لیدن)۔ الاغانی ۵/۱۵۷ (طبع دار الکتب المصریہ) - ۸؎ بروکلمان (ضمیمہ)/۴۰۴

اور طرب کے موضوع پر کچھ جوابات کی روایت بھی کی گئی ہے جو اس نے خلیفہ المعتضد کے سوالوں پر دیئے تھے[۵]۔ یہ عین ممکن ہے کہ الطبری نے ابن خرداذبہ کی تاریخ اور اس کی دوسری تصانیف سے بھی نقل کیا ہو۔

الثعالبی نے طہماسپ[۱]، زردشت[۲]، بہمن بن اسفندیار[۳] اور سکندر[۴] کے حالات لکھتے ہوئے ابن خرداذبہ کی روایات کی طرف اشارہ کیا ہے۔ الثعالبی نے ابن خرداذبہ سے جو کچھ نقل کیا ہے اور الطبری نے جو اپنی تاریخ میں لکھا ہے دونوں کا تقابلی مطالعہ کرنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ بعض باتوں میں ابن خرداذبہ منفرد ہے اور الطبری ان کا ذکر نہیں کرتا اس سے پتا چلتا ہے کہ الثعالبی نے کسی ایسے ماخذ سے یہ معلومات لی ہیں جس سے الطبری نے استفادہ نہیں کیا۔

الثعالبی نے حمزۃ الاصبہانی کی کتاب تاریخ سنی ملوک الارض والانبیاء[۵] سے بھی نقل کیا ہے۔ حمزۃ الاصبہانی لغت و ادب میں متعدد کتابوں کا مصنف ہے اس نے اصفہان کی تاریخ پر بھی ایک کتاب لکھی تھی جسے یاقوت الحموی نے دیکھا تھا اور اس سے استفادہ بھی کیا ہے[۶]۔ لیکن یہ اپنی کتاب "تاریخ سنی ملوک الارض والانبیاء" ہی کی بدولت معروف ہے اور اسی سے یورپ میں متعارف ہوا ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ غالباً وہ پہلا مولف ہے جس کی کتاب یورپ میں شائع ہوئی۔ اس کی بعض کتابیں صرف لائبریریوں کی زینت ہیں اور کچھ کتابوں کے محض اقتباسات ملتے ہیں جن کے بارے میں ہمیں ان کے نام کے سوا کچھ معلوم نہیں ہے[۸]۔ مستشرق میتوخ نے لغت و

---

[۱] المروج ۴/۱۵۷ [۲] الغرر/۱۳۰ [۳] الغرر/۲۵۷ [۴] مصدر/۲۷۸
[۵] ایضاً ۴۱۵، ۴۴۴، ۴۵۸ [۶] "حمزۃ الاصبہانی کا خیال ہے کہ لفظ 'برید' 'دُم بریدہ' کا معرب ہے" الغرر/۳۹۸ [۷] الارشاد ۳/۸۲
[۸] بروکلمان (ضمیمہ) ۱/۲۲۱۔ حمزہ کی تصانیف میں ایک درجن کتابوں کے نام مجھے معلوم ہوئے ہیں۔ جن میں سے چند یہ ہیں "دیوان ابی نواس، کتاب الخصائص والموازنہ بین العربیہ والفارسیہ، رسالہ فی الاشعار السائرۃ فی النیروز والمہرجان۔" (حمزہ بن الحسن الاصبہانی نے اپنے رسالہ فی الاشعار السائرۃ فی النیروز والمہرجان میں اس کا ذکر کیا ہے۔" البیرونی: الآثار الباقیہ عن القرون الخالیہ/۳۱)

ادب میں حمزہ کی تصانیف پر تحقیقات کی ہے[1]۔

المقدسی | الثعالبی نے ایک اور کتاب سے بھی استفادہ کیا ہے یہ المقدسی کی کتاب البدء و التاریخ ہے۔ اس کا حوالہ مانی کے بیان میں ملے گا[2]۔ مقدسی کا نام المطہر بن طاہر ہے، مگر المقدسی کے لقب سے پہچانا جاتا ہے۔ اس نے سامانی حکومت کے وزیروں میں سے کسی کی فرمائش پر سنہ ۳۵۵ھ میں ایک تاریخ لکھی تھی جس کا نام کتاب بدء الخلق و التاریخ رکھا تھا اور یہی غالباً وہ کتاب ہے جس سے الثعالبی نے مانی کا قصہ نقل کیا ہے۔ اس کے بارے میں بروکلمان لکھتا ہے کہ ایک بے ترتیب کتاب ہے اس میں تاریخ اور تاریخ مذہب سے متعلق مفید مواد ہے اور اس کے اقتباسات دوسری کتابوں میں بھی مل جاتے ہیں[3]۔

فارسی نظم میں مسعودی مروزی کا قصیدہ بھی اُن مصادر میں شامل ہے جن سے الثعالبی نے اخذ کیا ہے[4]۔ یہی حال شاہ نامہ کا ہے۔ اس کی طرف وہ دو مواقع پر اشارہ کرتا ہے مثلاً "وقال صاحب کتاب شاہنامہ[5]" لیکن اس کے مصنف کا نام نہیں لیتا، ایسی صورت میں اس کی مراد کون سے شاہنامے سے ہو سکتی ہے؟ کیا یہ شاہ نامہ فردوسی ہے یا ابوعلی محمد بن احمد بلخی[6] کا شاہ نامہ ہے، یا کوئی اور ہے؟

البیرونی کا بیان ہے کہ ابوعلی محمد بن احمد بلخی نے اپنے شاہ نامے میں لکھا ہے کہ میں نے

---

۱ E. MITTWOCH in Mittei d. Semi f. orient Sprachen 1909 Abt II 109 (XII, 1-60) See Litter. tati, Hamza Ency. II, p256

۲ الغرر/ ۵۰۱ ۳ بروکلمان (ضمیمہ) /۲۲۲

۴ الغرر/ ۱۰، ۳۸۸ ۵ الغرر/ ۲۶۳، ۴۵۷

۶ BROWNE: A Literary History of Persia II, 129

NOLDEKE: Iraani Natio II. S. 150

اس کے واقعات کی صحت عبداللہ بن المقفع کی کتاب سیر الملوک کے علاوہ محمد بن الجہم البرمکی، ہشام بن قاسم، بہرام بن مردانشاہ (موبذ مدینۃ سابور) اور بہرام بن مہران الاصبہانی کی کتابوں سے کرلی تھی پھر اس کا مقابلہ بہرام ہروی مجوسی کے بیانات سے کیا۔[۱] اس سے تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان سب اشخاص نے کتاب سیر الملوک کو عربی زبان میں منتقل کر دیا تھا اور ان سب کتابوں کی روایات ایک دوسرے سے مختلف تھیں۔ خود حمزۃ الاصبہانی بھی اس رائے کی تائید کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے ؛ موسیٰ بن عیسیٰ الکسروی سے نقل ہے : میں نے کتاب خدائنامہ دیکھی یہ فارسی زبان سے عربی میں ترجمہ ہوئی ہے اور تاریخ ملوک الفرس کہلاتی ہے۔ اس کتاب کے نسخوں کو میں نے متعدد بار اور بالاستیعاب دیکھا اور ہر نسخے کو دوسرے سے مختلف پایا۔ حتیٰ کہ دو نسخے بھی یکساں نہیں ملے۔ یہ غالباً ایک زبان سے دوسری زبان میں منتقل کرنے میں مترجموں کے اشتباہ کے باعث ہوا ہے[۲]۔" آگے چل کر لکھتا ہے : "چنان چہ یہ باب لکھنے کے لیے ضروری ہوا کہ میں اس کے مختلف نسخے فراہم کروں۔ اتفاق سے آٹھ نسخے مجھے دستیاب ہوئے یعنی کتاب سیر ملوک الفرس ترجمہ ابن المقفع، کتاب سیر ملوک الفرس ترجمہ محمد بن الجہم البرمکی، کتاب تاریخ ملوک الفرس جو المامون کے خزانے سے برآمد ہوئی تھی، کتاب سیر ملوک الفرس ترجمہ زادویہ بن شاہویہ الاصبہانی، کتاب سیر ملوک الفرس ترجمہ یا ترتیب محمد بن بہرام بن مہریار الاصبہانی، کتاب تاریخ ملوک بنی ساسان مترجمہ یا مرتبہ ہشام بن قاسم الاصبہانی، اور تاریخ ملوک بنی ساسان اصلاح کردہ بہرام بن مردانشاہ جو فارس کے شہر شاپور میں ایک آتشکدہ کا موبد تھا۔ جب یہ سب نسخے فراہم ہوگئے تو میں نے ایک ایک کی روایت کو پرکھ کر اس باب کا حق ادا کیا[۳]۔"

حمزہ بیان کرتا ہے کہ بہرام بن مردانشاہ موبذ شاپور کہتا ہے کہ "میں نے کچھ اوپر بیس نسخے

---

[۱] الآثار الباقیہ/۹۹ (طبع سخاؤ) EDUARD SACHAU, Leipzig 1878

[۲] حمزہ/۱۵ [۳] حمزہ/۱۰،۹

خدا ینامہ کے جمع کیے پھر ان کی مدد سے اہلِ فارس کی تاریخ ابوالبشر کیومرث سے لے کر حکومت عربوں کو منتقل ہونے تک لکھی[1]۔ ان اقوال سے اور جو ان سے ملتی جلتی باتیں تاریخی کتابوں میں ملتی ہیں اچھی طرح وضاحت ہو جاتی ہے کہ کتاب خدا ینامہ یا خدا ینامک کے متعدد نسخے تھے اور ان میں بہت اختلاف پایا جاتا تھا۔ لیکن ایسا کیوں ہوا؟

کیا یہ اس وجہ سے ہوا کہ خدا ینامک کے اصلی نسخے مختلف تھے اور ان کی متعدد روایات ملتی تھیں اور نقل کرنے والے ان میں گڑبڑ کرتے رہے یا بعضوں نے ان روایات میں کتر بیونت کر دی پھر وہ اسی حالت میں عرب مترجموں کے ہاتھ لگے۔ یا اس کا سبب ان ناقلوں کی سمجھ کا پھیر ہے کہ وہ فارسی زبان سے اچھی طرح بلد نہ تھے اور ان کے فارسی زبان سے واقفیت کے مدارج مختلف تھے۔ اور اسی کی بنا پر تراجم میں یہ اختلاف پیدا ہو گیا۔ حمزہ نے تو اس کا سبب عرب مترجمین کا اشتباہ قرار دیا ہے وہ کہتا ہے: "میں نے کتاب خدا ینامہ دیکھی، یہ وہی کتاب ہے جو عربی زبان میں ترجمہ ہونے کے بعد تاریخ ملوک الفرس کہلاتی ہے۔ میں نے اس کے متعدد نسخوں کو بار بار دیکھا اور جانچ پڑتال کی تو معلوم ہوا کہ سب ایک دوسرے سے مختلف ہیں حتیٰ کہ ایک دو نسخے بھی ایک جیسے نہیں ملے اور یہ غالباً ترجمہ کرنے والوں کے اشتباہ کی وجہ سے ہوا ہے[2]۔"

لیکن میرے نزدیک ایک زبان سے دوسری زبان میں ترجمہ کرتے ہوئے اشتباہ ہونا اس اختلاف کا سبب نہیں ہو سکتا جیسا کہ حمزہ بیان کرتا ہے۔ اس صورت میں تو ہر اس کتاب میں اختلاف پایا جانا ضروری ہو جائے گا جو کسی زبان سے دوسری زبان میں ترجمہ کی گئی ہو۔ میرا خیال ہے کہ اس کے اصلی نسخے پہلوی زبان میں ہی مختلف الاصل رہے ہوں گے ان میں کچھ مختصر تھے کچھ مطول۔ کچھ ایسے تھے جن میں اضافات ہوئے اور کچھ وہ تھے جن میں کتر بیونت ہوئی یا نقل نویسوں کی بے پروائی نے کچھ کا کچھ کر دیا۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ عربی میں جو کچھ سیر الملوک کے عنوان سے

---

[1] حمزہ/ ۱۹ [2] حمزہ/ ۱۵

پیش کیا گیا ہے وہ سب کا سب خدا ینامہ سے من وعن ماخوذ نہ ہو بلکہ سیر الملوک کے موضوع پر کسی دوسری کتاب سے حاصل کیا گیا ہو، ایسی بہت سی کتابیں عربی میں ترجمہ ہوئی تھیں جنھیں مترجموں نے سیر الملوک یا سیر ملوکِ العجم کا نام دے دیا تھا خلاصہ کلام یہ کہ اب اس سلسلے میں جو کچھ بھی کہا جائے وہ محض قیاس اور اٹکل ہے۔ کیوں کہ اصل کتابیں تو ناپید ہیں، ترجمے بھی ضائع ہو گئے، اس لیے بصورت موجودہ علمی نتائج کا استخراج ممکن نہیں رہا۔

بظاہر فردوسی اور الثعالبی نے ان کتابوں سے استفادہ کیا ہے جو فارسی جدید میں لکھی گئی تھیں۔ یہ کتابیں بھی بہت سے موقعوں پر اپنی روایتوں میں اختلاف رکھتی ہیں اور اسی لیے الطبری کے بیانات سے بھی مختلف ہیں۔ نولدکی کا خیال ہے کہ[۱] ابن قتیبہ نے کتاب خدا ینامہ کے اصلی ترجمے سے فائدہ اٹھایا ہے جو ابن المقفع کا کیا ہوا تھا دوسرے سب مورخوں نے ترجمہ ابن المقفع کے جدید نسخے استعمال کیے اس لیے روایات کا اختلاف پیدا ہو گیا۔

کسی مورخ نے سنہ کی صراحت کے ساتھ نہیں لکھا کہ ابن المقفع نے کتاب خدا ینامہ کا ترجمہ کب کیا۔ اس لیے ہمیں معلوم نہیں ہوتا کہ یہ کتاب عہد اموی میں ترجمہ ہوئی یا عہد عباسی میں۔ اموی خلفا کتب تاریخ کے مطالعہ کا ذوق رکھتے تھے اور میں پہلے بھی لکھ چکا ہوں کہ معاویہ بن ابی سفیان ملوک سابق کے حالات وقصص سننے کے شوقین تھے۔ انھوں نے عبید بن شریہ کو پرانے قصے اور حالات رات کے وقت سنانے کے لیے مامور کیا تھا۔[۲]

---

[۱] Ency. Vol IV p 180

NOLDEKE: Geschi der Perper und Araber. S.XXI

[۲] اخبار عبید بن شریہ الجرہمی فی اخبار الیمن واشعارہا وانسابہا۔ (طبع حیدر آباد دکن)

ادبیات

فضا شوخ تر تو ہے

از مولانا محمد کفیل فاروقی بجنوری

اے رہ نوردِ شوق مذاقِ سفر تو ہے
ہر اک قدم پہ قافلہ تشنہ جگر تو ہے

جُہدِ بقا بلندیِ فکر و نظر تو ہے
منزل رواں دواں ہی مسلسل سفر تو ہے

جادہ شناس فطرتِ عالی گُہر تو ہے
پہچانتا ہوں خوب وہی راہبر تو ہے

یادش بخیر مژدۂ پیغامبر تو ہے
اُس کی حریم ناز میں "ممکن" گزر تو ہے

پیہم تجلیات ہیں وہ جلوہ گر تو ہے
ہر جلوۂ جمال میں شانِ دگر تو ہے

چھپ چھپ کے دیکھتا ہے سرِ عالم مجاز
اُس کو تلاشِ چشم حقیقت نگر تو ہے

محشر میں دیکھنا ہے ہمیں بھی مآلِ کار
ورنہ دراز سلسلۂ خیر و شر تو ہے

ہر چند ہے حدودِ نظر سے وہ ماورا
لیکن لطافتِ نگہِ دیدہ ور تو ہے

کانٹوں کے درمیان گُلِ تر ہوا کرے
گلشن میں بار یاب نسیم سحر تو ہے

موقف وہ آگیا ہے کہ اُٹھتا نہیں قدم
یارب خوشا نصیب مقامِ نظر تو ہے

آئینۂ جمال پہ زنگار چاہیئے
کیوں شر نہ ہو مزاج میں آخر بشر تو ہے

مانا کہ دادگر بھی بڑا بے نیاز ہے
پھر بھی اُسے نزاکتِ غم کی خبر تو ہے

کر دے اِسے تباہ تو کر دے اِسے تباہ
اے خانماں خراب یہ تیرا ہی گھر تو ہے

لایا ہے رنگ خونِ شہیداں عجب کفیل
قاتل بھی معترف ہے فضا شوخ تر تو ہے

تبصرے

(۱) مرأۃ العلوم جلد سوئم ضخامت تین سو صفحات } مرتبہ جناب سید اطہر مشیر صاحب
(۲) مفتاح الکنوز جلد ثالث ضخامت ۲۱۰ صفحات

(۳) فہرست مخطوطات اردو جلد اول ضخامت ۲۹ صفحات مرتبہ عابد امام زیدی صاحب

خدا بخش اورینٹل پبلک لائبریری دنیا کے ان چند عظیم الشان کتب خانوں میں سے ہے جو عربی فارسی اور اردو مخطوطات کی بہتات اور نایابی کے باعث بہت مشہور اور ارباب علم وتحقیق کے نزدیک گنج شائگان کا حکم رکھتے ہیں۔ عرصہ ہوا اس کتب خانہ کے عربی اور فارسی مخطوطات کی توضیحی فہرست الگ الگ، دو دو جلدوں میں شائع ہوئی تھی۔ لیکن اس اثنار میں جو اضافہ ہوا ہے اس کی کوئی فہرست نہیں تھی جس کے باعث ہر اصحاب ذوق کو ان مخطوطات سے استفادہ میں بڑی زحمت ہوتی تھی۔ مسرت کی بات ہے کہ مندرجہ بالا فہرستوں سے اب یہ کمی بھی پوری ہوگئی۔ پہلی فہرست فارسی مخطوطات پر مشتمل ہے جن کی تعداد ایک ہزار سات سو سینتیس (1,737) ہے اور دوسری فہرست جو عربی کی ہے وہ بھی دو ہزار مخطوطات پر شامل ہے۔ تیسری جلد میں تقریباً ڈھائی سو اردو مخطوطات کا تذکرہ ہے۔ ان فہرستوں میں جو فہرست سازی کے جدید قواعد کے مطابق مرتب کی گئی ہیں متعدد کالموں میں ہر مخطوطہ کی نسبت حتی الوسع یہ بتانے کی کوشش کی گئی ہے کہ کتاب کا اصل نام کیا ہے۔ مصنف کا نام اور سن ولادت و وفات کیا ہے۔ مخطوطہ میں اوراق کتنے ہیں۔ کب لکھا گیا؟ کس نے لکھا؟ اس کا موضوع کیا ہے؟ وغیرہ وغیرہ۔ ان مخطوطات میں اگرچہ رطب ویابس سب ہی کچھ ہیں اور بہت سے وہ بھی ہیں جو چھپ چکے ہیں۔ لیکن ان تینوں فہرستوں میں نوادر کی بھی خاصی تعداد ہے۔ بہرحال ارباب علم وتحقیق کے لیے یہ فہرستیں

بڑے کام کی چیز ہیں اور اس لیے فاضل مرتبین کی سعی درخور تحسین و مستحقِ داد ہے۔

مباحث سنی وشیعہ ۔ از جناب سید نہال احمد صاحب نقوی مرحوم، تقطیع خورد ضخامت ۴۳۱ صفحات کتابت وطباعت بہتر قیمت مجلد پانچ روپیہ۔ پتہ: سید شفیق المرتضیٰ صاحب نمبر ۱۹۲۹۔حویلی میر افضل۔ لال کنواں۔ دہلی۔ ۶

فاضل مصنف علی گڑھ کے ایم اے۔ ایل۔ ایل۔ بی تھے۔ ذہانت کے ساتھ مطالعہ اور تحقیق کا فطری ذوق رکھتے تھے۔ سرکاری ملازمت سے سبکدوش ہونے کے بعد جب انہوں نے اپنے وطن امروہہ میں مستقل قیام اختیار کیا تو اب مطالعہ کے سوا ان کا کوئی اور مشغلہ رہ ہی نہیں گیا تھا اور چونکہ امروہہ کی فضا میں سنی شیعہ مباحث کا عام چرچا رہتا ہے اسی بنا پر موصوف نے ان مباحث کو ہی اپنے مطالعہ کا موضوع خصوصی بنایا۔ چنانچہ یہ کتاب اسی مطالعہ کا حاصل ہے۔ یہ اصل کتاب کی جلد اول ہے۔ اس میں بنیادی طور پر خلافت و امامت اور حدیث قرطاس پر بحث کی گئی ہے۔ لیکن اس ضمن میں اور بہت سے مباحث مثلاً حدیث و واقعۂ غدیر خم۔ مولا کے معنی کی تحقیق۔ خلفائے ثلاثہ سے حضرت علی کی بیعت اور ان کا تعاون، ام کلثوم کا نکاح، ائمۂ اہلبیت کی معصومیت وغیرہ زیر گفتگو آ گئے ہیں۔ اگرچہ کتاب میں جا بجا مناظرہ کا لب ولہجہ اور انداز گفتگو پیدا ہو گیا ہے جس سے گرہ کھلنے کے بجائے اور سخت ہوتی ہے۔ لیکن اس میں شبہ نہیں کہ مرحوم نے مطالعہ بڑی لگن اور غور و خوض کے ساتھ کیا تھا اس بنا پر دونوں طرف کے بہت سے مفید معلومات یکجا ہو گئے ہیں۔ جن حضرات کو ان مباحث کا ذوق ہے انھیں اس کا مطالعہ کرنا چاہیئے۔

منشورات از پنڈت برج موہن دتاتریہ کیفی۔ تقطیع متوسط ضخامت ۲۷۵ صفحات۔ کتابت وطباعت بہتر۔ قیمت مجلد -/6 پتہ: انجمن ترقی اردو۔ دلی۔

پنڈت کیفی اردو زبان و ادب کے نامور محقق اور مصنف تھے۔ تقسیم سے قبل انجمن ترقی اردو کے علمی ادبی اور تحقیقی کاموں میں ڈاکٹر عبدالحق کے دست راست اور اس انجمن کی رونق

تھے۔ ان کے مقالات و مضامین اور لکچروں کے متعدد مجموعے مختلف ناموں سے کئی مرتبہ شائع ہو چکے ہیں ان میں سے ایک مجموعہ کا نام منشورات ہے، اب اس کو از سر نو ڈاکٹر گوپی چند نارنگ کی تحقیق و ترتیب کے ساتھ شائع کیا گیا ہے۔ پچھلے اڈیشنوں میں جو غلطیاں رہ گئی تھیں ڈاکٹر صاحب نے ان کی تصحیح کی ہے۔ اس کے علاوہ جو بعض امور وضاحت طلب تھے ان سے متعلق حواشی لکھے ہیں۔ آخر میں موضوعات کے اشاریہ کا اضافہ کیا ہے اور ان سب پر مستزاد یہ کہ شروع میں بائیس صفحہ کا ایک مفید اور بصیرت افروز مقدمہ بھی لکھا ہے۔ کتاب بارہ مضامین اور لکچروں پر مشتمل ہے جو سب کے سب اردو زبان و ادب کے مسائل و مباحث سے متعلق ہیں۔ اگرچہ ان میں سے بعض مباحث پر اب تحقیق کہیں سے کہیں پہونچ گئی ہے۔ لیکن ان مضامین میں زبان کے اسالیب بیان اور فصاحت و بلاغت کے اصول و ضوابط پر جس بالغ نظری اور ژرف نگاہی سے گفتگو کی گئی ہے اور اس سلسلہ میں جس دقیقہ سنجی سے کام لیا گیا ہے اس کی وجہ سے ان مضامین کی افادیت بجائے خود اور مسلّم ہے اور زبان کا کوئی طالب علم اس سے بے نیاز نہیں ہو سکتا۔

القاموس الجدید (عربی اردو ڈکشنری) از مولانا وحید الزماں کیرانوی۔ تقطیع خورد۔ ضخامت ۶۵۵ صفحات کتابت و طباعت بہتر قیمت مجلد گیارہ روپے۔ پتہ: مکتبہ اشاعت القرآن اردو بازار۔ دہلی۔

اردو زبان میں عربی لغات کی کمی نہیں ہے لیکن جدید تہذیب و تمدن کی روز افزوں ترقی اور بین الاقوامی معاملات ... و روابط میں وسعت کے باعث عربی زبان میں نئے الفاظ اور جدید محاورات و امثال کا اضافہ اس تیزی سے ہو رہا ہے کہ پرانے لغات جدید ضرورتوں کے لئے کافی نہیں ہو سکتے۔ اس ضرورت کی تکمیل کی غرض سے لائق مرتب نے جو دار العلوم دیوبند میں عربی زبان و ادب کے استاذ اور جدید عربی میں تحریر و تقریر پر بہمہ وجوہ قادر ہیں یہ کتاب بڑی محنت اور سلیقہ سے مرتب کی ہے۔ کتاب اگرچہ مختصر ہے لیکن اس میں تقریباً

وہ سب الفاظ آگئے ہیں جو نئے قسم کے اشتقاقات کے ساتھ آج کل عموماً عربی کے اخبارات ومجلات میں مستعمل ہوتے ہیں۔ اس بنا پر عربی زبان کے اساتذہ اور طلبا دونوں کیلئے یہ کتاب بڑی مفید ہوگی۔

لغات القرآن از عبدالکریم صاحب پاریکھ۔ تقطیع خورد ضخامت ۳۰۰ صفحات کتابت وطباعت متوسط درجہ کی قیمت ۔/۲ پتہ: محمد عبدالرشید خان۔ مین روڈ۔ کامٹی ضلع ناگپور۔

یہ ایک مختصر کتاب ہے جس میں پہلے چند صفحات میں عربی زبان کے چند صرفی اور نحوی قواعد اور ان کی مشقیں ہیں اور اس کے بعد قرآن مجید کے خاص خاص الفاظ کا اردو ترجمہ سورت وار لکھا گیا ہے۔ عربی کے مبتدی طلبا اس سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔

Registerd No. D. 183

MAY 1969

سالانہ قیمت دس روپے

فی پرچہ ایک روپیہ

علیم مولوی محمد ظفر احمد پرنٹر و پبلشر نے الجمعیۃ پریس دہلی میں طبع کرا کر دفتر برہان دہلی سے شائع کیا۔

ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی و دینی ماہنامہ

برہان

مرتب

سعید احمد اکبرآبادی

برہان

جلد ۶۲ | ربیع الاول ۱۳۸۹ھ مطابق جون ۱۹۶۹ء | شمارہ ۶

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

خدا ہی بہتر جانتا ہے کہ تقسیم کے نتیجہ میں اس ملک کے مسلمانوں پر جو بدقسمتی مسلط ہو گئی ہے وہ کبھی دور ہو گی بھی یا نہیں ؟ اور اگر ہو گی بھی تو کب اور کس طرح ؟ کیونکہ ان معاملات کا تعلق تین طبقوں سے ہے یعنی حکومت، اکثریت اور خود مسلمان۔ اور ہم نہایت افسوس کے ساتھ دیکھتے ہیں کہ آزادی کو حاصل کئے بائیس برس گذر چکے ہیں اور اس مدت میں دنیا کہاں سے کہاں پہونچ گئی لیکن جہاں تک ہندوستان کے مسلمانوں کے حالات کا تعلق ہے نہ حکومت میں کوئی تبدیلی پیدا ہوئی ہے، نہ اکثریت کے مزاج میں تغیر رونما ہوا ہے اور نہ مسلمانوں میں ہی اصلاح حال کے آثار نظر آنے شروع ہوئے ہیں۔ ان تینوں میں سے جو جہاں تھا آج بھی وہیں ہے۔ گویا تاجور نجیب آبادی کے بقول:

نہ میں بدلا نہ تم بدلے نہ دل کی آرزو بدلی
میں کیونکر اعتبارِ انقلابِ آسماں کر لوں

حکومت کا معاملہ یہ ہے کہ اگرچہ دستور سیکولر اور جمہوری ہے اور ہم یہ بھی نہیں کہتے کہ حکومت بدنیت اور مسلمانوں کی دشمن ہے۔ کیونکہ کوئی حکومت ملک میں بدامنی اور اس کے نتیجہ میں اقتصادی، سیاسی اور سماجی زبوں حالی پسند نہیں کر سکتی۔ لیکن اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ جہاں تک مسلمانوں کے معاملات و مسائل کا تعلق ہے حکومت کا دماغ صاف اور ان معاملات کا واضح تصور نہیں ہے اور اس پر مستزاد حکومت کی اپنی کمزوری اور بے عملی ہے کہ جتنا کچھ کہتی ہے اسے بھی عمل میں نہیں لا سکتی۔ چنانچہ اردو زبان کا معاملہ ہو یا اسکولوں میں غیر سکولر درسی کتابوں کا، سب روز اول کی طرح ابھی تک جوں کے توں ہیں۔ سب سے زیادہ افسوسناک اور پریشان کن معاملہ فسادات کا ہے جن کا سلسلہ ختم ہونے ہی میں نہیں آتا۔ چونکہ حکومت کمزور ہے اور اس کا دماغ بھی صاف نہیں ہے اس لئے اصلاح حال کی غرض سے جو قدم بھی اٹھاتی ہے اس کا

نتیجہ مسلمانوں کی پریشانیوں میں اضافہ کے سوا کچھ اور نہیں ہوتا۔ فرقہ وارانہ فسادات کی جانچ پڑتال کے لئے دیال کمیشن مقرر ہوا اور اس کی رپورٹ بھی شائع ہو چکی ہے لیکن اس کا اثر کیا ہوا؟ جون ۶۸ء میں بڑے اہتمام و انتظام سے سرینگر میں قومی یکجہتی کانفرنس ہوئی، لیکن فسادات کا انسداد تو کیا ہوتا اور الٹا اثر یہ ہوا ہے کہ پہلے مسلمان اخبارات خصوصاً اور بعض اور انصاف پسند جرائد عموماً فسادات پر چیخ و پکار کر کے دل کی بھڑاس نکال لیتے تھے اب اس سے بھی گئے گذرے ہوئے اور اسی طرح دفعہ ۱۵۳ پریس کی آزادی کو بالواسطہ سلب کر لینے کا حربہ بنکر رہ گئی ہے۔ چنانچہ اس وقت ملک کے طول و عرض میں ساٹھ اخباروں پر اس دفعہ کے ماتحت مقدمات چل رہے ہیں۔ اور غالباً ملک کی تاریخ میں یہ پہلا موقع ہے ــــ اور اس لئے ایک جمہوری ملک کے لیے بیحد شرمناک ــــ کہ بیک وقت اخبارات کی اتنی بڑی تعداد پر ایک ہی دفعہ کے ماتحت مقدمات چلائے گئے ہوں، اور پھر بعض اخبارات پر تو چھ چھ مقدمے عدالت میں پیش ہیں۔

یہ حال تو حکومت کا ہے۔ اب اکثریت کو لیجیے تو ہر قوم کی طرح اس میں اچھے برے ہر قسم کے لوگ ہیں لیکن مصیبت یہ ہے کہ ان میں جو لوگ سخت قسم کی فرقہ وارانہ ذہنیت کے مالک ہیں اور مسلمانوں کو کبھی چین سے بیٹھا ہوا دیکھنا پسند نہیں کر سکتے ان کو حکومت کی کمزوری اور اس کے عمال کی بے ایمانی اور جنبہ داری کے باعث ایسی کھلی چھوٹ ملی ہوئی ہے کہ وہ جب چاہتے ہیں اور جس طرح چاہتے ہیں بدامنی اور فتنہ و فساد کا ہنگامہ برپا کر دیتے ہیں اور ان کے سامنے اکثریت کے اچھے اور انصاف پسند افراد بھی بحیثیت مجموعی عاجز اور بے بس ہو کر رہ جاتے ہیں۔ اس بنا پر اکثریت سے بھی یہ توقع نہیں ہو سکتی کہ وہ مسلمانوں کے درد کا کوئی صحیح مداوا کر سکے گی۔۔۔

اب صرف مسلمانوں سے توقع ہو سکتی تھی کہ وہ خود اپنی اصلاح اس طرح کریں گے کہ ان کے لئے باعزت، پرامن اور خوشحال زندگی بسر کرنے کے مواقع پیدا ہو سکیں، کیونکہ تاریخی اعتبار سے یہ وہ قوم ہے جس نے آندھیوں میں اپنے چراغ جلائے اور طوفانوں میں جہاز چلائے ہیں اور اگر آج بھی یہ اسی ملک کی بعض مسلم اور غیر مسلم اقلیتوں کی طرح اصلاحِ حال کا عزم بالجزم کر لیں تو کیا کچھ نہیں کر سکتے۔ لیکن نہایت افسوس اور قلق کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ چند خاص افراد کو مستثنیٰ کر کے اس بائیس برس کی مدت میں مسلمانوں کے اندر بھی کوئی تبدیلی پیدا نہیں ہوئی ہے۔

مسلمانوں میں بہت سے طبقے اور گروہ ہیں لیکن جو پہلے جہاں تھا وہیں آج بھی ہے۔ ان کا امیر طبقہ اپنے حال میں مست ہے جو شادی بیاہ اور ذاتی عیش و آرام پر لاکھوں خرچ کر سکتا ہے لیکن مسلمانوں کی ملی اور تعمیری ضرورتوں کا اسے قطعاً کوئی احساس نہیں ہے۔ اس طبقہ میں جو لوگ دیندار کہلاتے ہیں ان کے نزدیک دین صرف چند عبادتی رسوم کو انجام دیدینے کا نام ہے۔ اس کے ہاں مسلمانوں کے لئے صنعت و حرفت کے اور عام تعلیم کے اسکول اور کالج قائم کرنا، ہونہار نوجوانوں کو اعلیٰ تعلیم کے لئے وظائف دینا، جو ادارے خالص علمی بنیادوں پر اسلامی علوم و فنون اور اسلامی ثقافت کی ٹھوس خدمت کر رہے ہیں ان کی حوصلہ افزائی کرنا، انگریزی اخبارات وغیرہ نکالنا یہ سب وہ کام ہیں جن کا دین سے کوئی تعلق نہیں ہے گویا قرآن مجید میں نہ اِنَّ الْمُبَذِّرِیْنَ کَانُوْا اِخْوَانَ الشَّیٰطِیْنِ کہیں ہے اور نہ وَفِیْٓ اَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُوْمٌ لِّلسَّآئِلِ وَالْمَحْرُوْمِ کا کوئی تذکرہ ہے اور نہ کسی جگہ "وَاَعِدُّوْا لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ" کا حکم مذکور ہے۔ ناجائز ذرائع سے روپیہ کمانا اور پھر بیدردی کے ساتھ اپنے حظ النفس کے لئے اسے لٹا دینا گویا ایک ایسا فعل ہے جس پر آخرت میں نہ پکڑ ہوگی اور نہ پرسش۔ اس کے بالمقابل جو طبقہ غریب کہلاتا ہے وہ اپنی کھال میں مست ہے اس پر جہالت مسلط ہے۔ غیر اسلامی اور غیر اخلاقی اعمال و افعال اس کے دن رات کے مشاغل ہیں۔ ان دونوں طبقوں کے علاوہ جو لوگ درمیانی طبقہ سے تعلق رکھتے ہیں اس کو اپنا پیٹ بھرنے کی کوشش سے اتنی فرصت ہی نہیں ہے کہ کسی اور ملی یا قومی چیز سے دلچسپی بھی لے سکے۔ غرض کہ مسلمانوں پر اب تک وہی خواب غفلت طاری ہے، ان کو نہ ملی ضرورتوں کا احساس ہے اور نہ ان سے دلچسپی، ان میں نہ تنظیم ہے اور نہ اجتماعیت، نہ خدا اور آخرت کا ڈر ہے اور نہ تعمیری جدوجہد کا جذبہ! مذہب ہے تو محدود تصور کے ساتھ۔ سیاست ہے تو نا سمجھی اور بے اعتمادی کے ساتھ۔ اور اس بنا پر نہ ان کی دنیا ہے اور نہ دین، ملک گویا ایک قمار خانہ ہے جس میں مسلمان بھی بیٹھے قمار کھیل رہے ہیں۔ جس کی بازی لگ گئی اس کے پو بارے ہو گئے اور باقی جلنے بچنے وہ سب بد دلی اور مایوسی کا شکار بنے ایک دوسرے کا منہ تک رہے ہیں۔ ظاہر ہے اس سے گنے چنے چند اشخاص اور افراد کا ہی فائدہ ہو سکتا ہے۔ اکثریت تو بد قسمت ہی رہے گی۔ بہرحال مسلمانوں کی یہ صورت حال حد درجہ مایوس کن اور تشویش انگیز ہے۔ قرآن میں متعدد مواقع پر فرمایا گیا ہے کہ "ان لوگوں نے خدا کو فراموش کر دیا تو خدا نے بھی ان کو بھلا دیا۔" اے کاش مسلمان محسوس کرتے کہ آج وہ سب اسی عذاب الٰہی میں گرفتار ہیں۔

عورت اور اسلام

جناب انوار علی خاں صاحب سوز
جامعہ رورل انسٹی ٹیوٹ - جامعہ نگر - نئی دہلی

عورت اور اسلام کے موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے علمائے اسلام عام طور یہ بتایا کرتے ہیں کہ اسلام نے کس طرح عورت کے درجہ کو بلند کیا اور اسے اکثر وبیشتر دوائر حیات میں مرد کے مساوی حقوق عطا فرمائے۔

دوسرے قدم پر عموماً ان مصالح کا تذکرہ کیا جاتا ہے جن کے پیش نظر اسلام نے بعض حیثیتوں سے عورت کا درجہ مرد سے کم رکھا ہے۔ ضمناً کبھی کبھی یہ بحث بھی آجاتی ہے کہ نفس جنس کے متعلق اسلام کا نقطۂ نظر کیا ہے۔

میں نے اس مقالے میں اس ترتیب کو بالکل الٹ دیا ہے۔ اصلاً یہ مقالہ جنسیات اور اسلام کے موضوع پر ہے اور ضمناً اس میں اسلامی نظامِ زندگی میں عورت کے مرتبہ ومقام پر گفتگو کی گئی ہے۔

مگر اس سے قبل کہ میں اصل موضوع پر کچھ عرض کروں ضروری معلوم ہوتا ہے کہ میں اسلام کی تعریف کے سلسلہ میں اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت کر دوں۔ میرے نزدیک اسلام صرف تین چیزوں کا نام ہے۔ ایک قرآن۔ دوسرے متفق علیہ احادیث اور تیسرے وہ قیاسات واستنباطات جن پر کسی دور میں امت کی اکثریت شعوری طور پر متفق ہوگئی ہو۔ اسی تیسری شق کو

اصطلاحی زبان میں اجماع کہا جاتا ہے۔

اجماع کی اہمیت میرے نزدیک ایک اعتبار سے سب سے زیادہ ہے۔ کیونکہ قرآن اور حدیث کی مختلف تعبیرات میں سے بھی میرے نزدیک کسی دور۔ کے لئے صحیح اور قابل عمل تعبیر وہی ہے جس پر "اجماع امت" ہو جائے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر نبوت ختم ہونے کا مطلب ہی یہ ہے کہ اب دین کی تعبیر کے سلسلہ میں کسی فرد کی رائے حتمی اور آخری نہ ہوگی۔ بلکہ امت کا "اجماعی ضمیر" ہی پیغمبر کا حقیقی جانشین ہوگا۔

ہمارے علمائے سلف اس حقیقت سے پوری طرح باخبر تھے یہی سبب ہے کہ امام مالکؒ نے اس بات سے صاف انکار کر دیا کہ ان کی فقہ کو حکومت کی طاقت سے پورے عالم اسلام پر مسلط کر دیا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ تمام بڑے بڑے علماء، فقہا محدثین اور متکلمین اپنی دینی رایوں کو عین منشائے کتاب وسنت سمجھنے کے باوجود اپنی تحریروں کو واللہ اعلم بالصواب پر ختم کرتے ہیں۔ یعنی ہم جو صحیح سمجھتے تھے ہم نے بیان کر دیا اب فی الواقع حق کیا ہے یہ اللہ ہی بہتر جانتا ہے۔

مجھے اس تمہیدی تشریح کی ضرورت خاص طور پر اس لئے پیش آئی ہے کہ مجھے مسئلہ زن پر بعض ان آراء سے شدید اختلاف ہے جنھیں ہندوستان میں مسلم راسخ العقیدگی (Orthodoxy) کی نمائندہ سمجھا جاتا ہے۔ میرے نزدیک Muslim Orthodoxy ہر دور اور ہر مقام کے لئے پہلی صدی ہجری کی متعین کردہ بعض رایوں کا نام نہیں ہے جیسا کہ عیسائیوں کی نیسیا کی کونسل کی معین کردہ رائیں ہمیشہ کے لئے مسیحی راسخ العقیدگی کا سنگ بنیاد ہیں۔

Muslim Orthodoxy ایک تغیر پذیر اور نمو پذیر حقیقت ہے۔ اس کا مفہوم مختلف ادوار و امکنہ میں مختلف ہو سکتا ہے اور ہے۔ ہر وہ مسئلہ جو شعوری طور پر امت میں متفقہ حیثیت اختیار کر جائے Muslim Orthodoxy کا ایک جزء بن جاتا ہے۔

مثال کے طور پر چہرے کے پردے کو لیجئے۔ قرآن یا حدیث کسی میں بھی عورتوں کے چہرہ

چھپانے کا حکم نہیں ہے۔ تاہم پچھلی صدیوں میں امت کے ثقہ ترین علماء نے بعض آیات و احادیث سے استنباط کر کے عورت کو غیر محرم مردوں کے سامنے چہرہ چھپانے کا حکم دیا۔ اور امت نے اس حکم کو صحیح تسلیم کر کے اس پر عمل بھی کیا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اُس دور میں عورت کا چہرہ چھپانا ایک اجماعی مسئلہ اور Muslim orthodoxy کا ایک جزو تھا مگر آج صورت حال بالکل مختلف ہے۔

آج مسلمان مفکرین کی عظیم اکثریت قدیم نقطہ نظر سے اختلاف کرتے ہوئے مسلمان عورت کے لئے کھلے چہرے سے ضرورتاً باہر نکلنے کو جائز سمجھتی ہے بشرطیکہ وہ تبرج جاہلیہ کی مرتکب نہ ہو یعنی بیجا نمائش حسن نہ کرے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ آج اگر کوئی مسلمان عورت باہر نکلتے وقت چہرے پر گھونگھٹ یا نقاب نہیں ڈالتی تو اسے راسخ العقیدگی یا orthodoxy سے منحرف نہیں قرار دیا جا سکتا۔

چنانچہ مصر کی جماعت الاخوان المسلمون جس نے اپنی قربانیوں اور سرفروشیوں سے قرن اول کی یاد تازہ کر دی ہے اس کی خواتین عام طور پر چہرہ نہیں ڈھکتیں۔ میں نے جب حمیدہ قطب اور زینب الغزالی کی وہ تصویریں مصری اخبارات میں دیکھیں جو ان دونوں کو دس دس سال کی قید بامشقت کی سزا کے اعلان کے وقت کھینچی گئی تھیں اور جن میں ان کے سروں پر رومال بندھے ہوئے تھے مگر چہرے کھلے ہوئے تھے تو میں نے سوچا کہ شاید انھیں بے حجابی پر مجبور کیا گیا ہو۔ مگر کچھ عرصہ بعد جب میں نے حضرت مولانا سید ابو الحسن ندوی مدظلہ سے اس کا تذکرہ کیا تو انھوں نے فرمایا کہ ایسا جبر کی وجہ سے نہیں ہوا تھا بلکہ اخوانی علماء عام طور پر عورت کے چہرہ چھپانے کو ضروری نہیں سمجھتے۔

کیا ہمارے orthodox علماء میں سے کوئی ہے جو اسلام کی ان سرفروش بیٹیوں پر UNORTHODOX ہونے کا الزام عاید کر سکے۔

اس سلسلہ میں یہ بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ عالم اور غیر عالم کے مسئلہ پر بھی میں اپنی رائے ظاہر کر دوں اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اسلام پر رائے دینے کا حق صرف علماء کو ہے اور وہی اجتہاد و استنباط کے اہل ہو سکتے ہیں۔ مگر میرے نزدیک علماء کسی مخصوص اور جامد طبقہ کا نام

نہیں ہے بلکہ ہر وہ مسلمان جس نے کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور افکار ائمہ وتاریخ اسلام کا غائر مطالعہ کیا ہو عالم کہلانے کا مستحق ہے۔ بلا لحاظ اس کے کہ اس نے یہ مطالعہ دیوبند میں کیا ہے یا بریلی میں۔ ازہر میں کیا ہے یا علیگڈھ میں۔ لندن میں کیا ہے یا پیرس میں۔ اور بلا اس لحاظ کے کہ اس کا نقطۂ نظر مائل بہ جدیدیت ہے یا مائل بہ قدامت۔

یہی نہیں اگر کسی مسلمان نے کسی مدرسہ یا یونیورسٹی کی کبھی صورت نہیں دیکھی بلکہ ذاتی طور پر اسلام کا مطالعہ کیا ہے تو بھی لاریب وہ عالم ہے خواہ اس مطالعہ کے نتیجہ میں اس کا نقطۂ نظر اسلام کی حدود کے اندر رہتے ہوئے کتنا بھی UNORTHODOX کیوں نہ ہو گیا ہو۔ علماء کے مابین نقاطِ نظر کا یہ اختلاف کوئی پریشانی کی بات نہیں بلکہ بقول شارع علیہ السلام رحمت ہے۔ رہی یہ بات کہ پھر عمل کس رائے پر کیا جائے تو اس کا جواب میں پہلے ہی دے چکا ہوں یعنی جس رائے پر عمومی اتفاق ہو جائے۔

اس تمہید کے بعد مناسب معلوم ہوتا ہے کہ پہلے وہ اصول بیان کر دیئے جائیں جن پر اسلام کی ان تعلیمات کا انحصار ہے جو جنسیات اور عورت کے سماجی مرتبہ سے متعلق ہیں۔

اس سلسلہ میں سب سے پہلا اصول یہ ہے کہ اسلام کے نزدیک غیر ذمہ دارانہ صنفی تعلقات نہ صرف ناپسندیدہ ہیں بلکہ وہ دراصل حیوانات کی خصوصیت ہیں۔ حقیقت میں دینی یا مذہبی زندگی نام ہی ذمہ دارانہ زندگی کا ہے۔ کفر کی اصل ذمہ داری سے فرار ہے اور اسلام کی اصل ذمہ داری کو نبھانے کا عہد اور اس عہد کو پورا کرنے کی سعیٔ مسلسل۔

اسلام کو اس سے انکار نہیں کہ انسان کی جبلی داعیات یعنی INSTINCTS بنیادی طور پر حیوانی داعیات سے مختلف نہیں ہیں۔ اس کا مطالبہ تو صرف یہ ہے کہ ان حیوانی داعیات کو انسانی احساس ذمہ داری کا پابند بنا دیا جائے۔ اسلامی نظام جن اصول و قوانین سے عبارت ہے ان کا منشا صرف یہ ہے کہ ایسے حالات و کوائف پیدا کئے جائیں جن میں ذمہ دارانہ زندگی مشکل سے مشکل تر ہوتی چلی جائے۔ اسلام کا مقصد انسان کو انفرادی اور اجتماعی دونوں

اسلام اور غیر ذمہ دارانہ زندگی

حیثیتوں سے حقیقی معنوں میں انسان بنانا ہے اور انسان کا مطلب ایک ذمہ دار اخلاقی وجود کے علاوہ اور کیا ہے۔

اس نقطۂ نظر سے جب اسلام کے شادی بیاہ کے قوانین پر نظر ڈالی جاتی ہے تو اس کا صاف صاف مقصد یہ معلوم ہوتا ہے کہ عورت اور مرد کے جنسی تعلقات کو سختی سے ذمہ داری کے دائرہ میں محدود کر دیا جائے۔ اسلامی اصطلاح میں جس عقد کو نکاح کہا جاتا ہے وہ اس کے سوا اور کیا ہے کہ ایک مرد اور عورت پوری آزادی اور رضامندی سے سماج کے سامنے ایک ساتھ رہنے اور ایک خاندان کی تشکیل کا عہد کرتے ہیں۔ نکاح میں صرف تین شرطیں ہیں عورت کی طرف سے خود سپردگی کی پیشکش۔ مرد کی طرف سے اس کی قبولیت اور سماج کے سامنے جس کا مطلب ہے کم از کم دو آدمیوں کے سامنے اس ایجاب وقبول کا انعقاد و اعلان۔

اسلام کے نزدیک مرد عورت کے ساتھ ساتھ رہنے کا یہ معاہدہ ضرورت پڑنے پر توڑا بھی جا سکتا ہے اور زندگی بھر قائم بھی رکھا جا سکتا ہے۔ اس کے نزدیک اس کے انعقاد کی طرح اس کے قیام کا انحصار بھی کلیۃً فریقین کی رضامندی پر ہے۔

اس تشریح کے بعد اس اصول کو سمجھنا آسان ہوگا کہ اسلام کے نزدیک عورت اور مرد کا صحیح صنفی تعلق صرف وہ ہے جو دائرۂ نکاح کے اندر ہو اور ہر وہ تعلق مذموم ہے جو اس دائرہ سے باہر ہو۔ یہی نہیں بلکہ اسلام ہر اس قانون اور طریقے کو غلط سمجھتا ہے جو عورت اور مرد کے غیر ذمہ دارانہ (یعنی دائرۂ نکاح سے باہر) تعلقات کے فروغ کا باعث ہو۔ اسلام نے تعدد ازدواج کی جو مشروط اجازت دی ہے اس کی مصلحت سمجھنا اس وقت تک قطعی ناممکن ہے جب تک کہ مندرجہ بالا اصول کو پوری طرح ذہن نشین نہ کر لیا جائے۔

اسی اصول سے ملتا جلتا دوسرا اسلامی اصول یہ ہے کہ عورت مرد کے صرف وہ صنفی تعلقات پسندیدہ ہیں جو خاندانی نظام کی تشکیل کا ذریعہ ہوں اور وہ تمام تعلقات مردود ہیں جو خاندانی نظام میں رخنہ اندازی کا سبب ہوں۔ اسلام کے نزدیک، ہر وہ شخص جو خاندانی

نظام کو کمزور کرنے کی کوشش کرتا ہے لازماً شیطان یا شیطان کا ایجنٹ ہے۔ اگر خاندانی نظام کی مضبوطی کے لئے افراد کی آزادی پر بعض ناخوشگوار پابندیاں عاید کرنا ضروری ہو تو اسلام اس سے گریز نہیں کرتا۔

تیسرا اصول یہ ہے کہ اسلام کے نزدیک عورت اور مرد ہر اعتبار سے یکساں نہیں ہے۔ ان دونوں کے ابتدائی خلیوں (CELLS) سے لیکر انتہائی نفسیاتی نظام تک میں فرق پایا جاتا ہے۔ حیاتیاتی نقطہ نظر سے ان دونوں کے جسم بالکل مختلف اغراض کی تکمیل کے لئے وجود میں آئے ہیں اور ہزار کوشش کے باوصف بھی انھیں بالکل ایک سطح پر لانا ناممکن ہے۔ لہٰذا صنفی زندگی اور خاندانی نظام کے جو اصول بنائے جائیں ضروری نہیں کہ وہ مرد و عورت کی مکمل مساوات کے آئینہ دار ہوں۔ اخلاقی، معاشی اور معاشرتی اعتبارات سے مرد و عورت کے حقوق و فرائض بلاشبہ یکساں رہیں لیکن جنسی زندگی میں اس طرح کی یکسانیت قطعی ناممکن ہے۔

چوتھا اصول قرآن و حدیث کے مطالعہ سے یہ مستنبط ہوتا ہے کہ اسلام کے نزدیک کسی معاشرے کی جنسی زندگی ایسی ہی نارمل اور UNINHIBITED ہونی چاہیئے جیسی اس کی معاشی زندگی۔ ذمہ دارانہ جنسی تعلق یعنی نکاح اور اس کے متعلقات کے بارے میں گفتگو اور تبادلہ خیال وغیرہ کی اتنی ہی آزادی ہونی چاہیئے جتنی کھانے پینے کے بارے میں۔ اس آخری اصول کی اہمیت اس لئے ہے کہ اس کے بغیر پہلے اصول پر پوری طرح عمل ہونا بظاہر محال ہے۔

مندرجہ بالا اصولوں میں سے اول الذکر اصول سے انکار کم از کم میرے لئے ناقابل تصور ہے۔ مجھے علم نہیں کہ کسی قابل ذکر مصنف نے شادی کی مخالفت ان معنوں میں کی ہو کہ اس کے نزدیک جنسی تعلق میں سرے سے کسی احساس ذمہ داری کی ضرورت نہیں ہے۔ ٹامس ہارڈی اور برنارڈ شا ان اہم ترین ادیبوں میں سے ہیں جنھوں نے شادی کی اصولاً مخالفت کی ہے۔ مگر ان دونوں میں سے کسی نے بھی یہ نہیں کہا کہ صنفی تعلق ہر احساس ذمہ داری سے آزاد ہونا چاہیئے۔

بات یہ ہے کہ مسیحی یورپ نے شادی کا جو مطلب سمجھا وہ تقریباً حبس دوام کے مترادف تھا۔
اس مفہوم کی رو سے مرد اور عورت نے جب ایک بار رشتۂ ازدواج میں منسلک ہونا قبول کر لیا تو
پھر کسی حالت میں وہ اس قید سے آزاد نہیں ہو سکتے۔ طلاق اور نکاح ثانی چند سال پیشتر تک یورپ
میں ناقابل تصور تھے۔ زیادہ سے زیادہ جو ہو سکتا تھا وہ قانونی علیحدگی تھی جس کے بعد نہ عورت
کو دوسرے مرد سے نکاح کی اجازت تھی نہ مرد کو دوسری عورت سے اور یوں دونوں غیر ذمہ دارانہ
جنسی تعلق پر گویا مجبور ہوتے تھے۔ لیوٹالسٹائی کی آنا کرینینا ANNA KARENINA میں اس صورت
حال کی ایک نہایت بے تکلف وہ اور حقیقت پسندانہ تصویر دیکھی جا سکتی ہے۔

یہی نہیں بلکہ معاشی اعتبار سے بھی عورت کو مرد کا تتمہ بنا دیا گیا تھا۔ جس کی وجہ سے نہ عورت
کو اپنے طور پر قرض مل سکتا تھا اور نہ وہ اپنی قابل جرمانہ قانونی غلطیوں کا مالی بوجھ خود اٹھانے پر مجبور
تھی۔ اگر کسی غیر ذمہ دار بیوی کی غیر ذمہ دارانہ تقریر یا تحریر کی وجہ سے اس کے خلاف ہتک عزت کا دعویٰ
دائر کیا جاتا تو جرمانہ بیوی کے بجائے بے قصور شوہر کو ادا کرنا پڑتا تھا۔

یہ اور اسی قسم کے دوسرے احمقانہ تصورات کا نتیجہ یہ ہوا کہ سوچنے والے دماغوں نے ان
پر مبنی شادی کی رسم کے خلاف بغاوت شروع کر دی مگر رضائے باہم یا ایجاب وقبول سے وہ بھی انکار
نہ کر سکے۔ اسلام سے ان کا اختلاف صرف اعلان کے مسئلہ پر ممکن تھا۔ اسلام کے نزدیک چوری
چھپے کا ایجاب وقبول ذمہ دارانہ صنفی تعلق کی بنیاد نہیں بن سکتا اس کے نزدیک اس کا کھلم کھلا
اور بالاعلان ہونا ضروری ہے تاکہ اس تعلق کے نتیجہ میں جو ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں ان سے
کوئی فریق بھی ــــ خصوصاً مرد ــــ فرار کی راہ نہ پا سکے۔

چوری چھپے ایجاب وقبول کا صریح مطلب یہ ہے کہ ہر دو فریق یا دونوں میں سے کوئی ایک
صنفی تعلق کے معاشرتی نقصانوں سے بچنا چاہتا ہے۔ اس کا مقصد صرف حیوانی لذت اندوزی
کے سوا اور کچھ نہیں ورنہ آخر اسے ایک ایسے معاہدے کے اعلان سے کیا شے مانع ہو سکتی ہے جسے
وہ خود اپنی رضا سے کر رہا ہے اور جس سے وہ جب چاہے آزاد بھی ہو سکتا ہے۔

برنارڈشا کے ڈرامے Getting Married مطبوعہ ۱۹۰۸ء میں شادی کے مسئلہ پر جو تفصیلی بحث کی گئی ہے اس کا ماحصل بھی صرف یہی نکلتا ہے کہ شادی کے ادارے کو اگر باقی رہنا ہے تو اسے کلیۃً ایک معاشرتی معاہدے کی شکل اختیار کرنی ہوگی جس میں فریقین اپنے حسب منشا شرائط رکھوا سکیں نیز جب چاہیں خود کو اس معاہدے سے آزاد بھی کر سکیں۔ یہ نتیجہ اسلام کے تصور شادی سے اس درجہ ہم آہنگ تھا کہ ڈرامہ کا ہیرو HOTCHKISS بے ساختہ پکار اٹھتا ہے کہ "مجھے یقین ہے کہ موجودہ صدی کے ختم ہونے سے پہلے پوری برٹش ایمپائر ایک اصلاح یافتہ محمڈنزم کو قبول کر لے گی۔ محمدؐ کا کردار میرے مزاج سے ہم آہنگ ہے۔"

اسی ڈرامہ کے دیباچہ میں برنارڈشا نے کھلم کھلا تعدد ازدواج کی بھی حمایت کی ہے اور اس کی بنیاد وہی ہے جسے عام طور پر مسلمان بطور دلیل پیش کرتے ہیں یعنی بعض حالات میں مردوں کی تعداد کا یکایک بہت کم ہو جانا۔ برنارڈشا اس حقیقت کو کیسے نظر انداز کر سکتا تھا کہ جنگوں میں بڑی تعداد میں مرنے والے نوجوان مرد ہوتے ہیں نہ کہ نوجوان عورتیں۔

اس کے علاوہ یہ بات بھی قابل غور ہے کہ جب شادی کا مطلب عورت اور مرد کے مابین محض ایک آزادانہ معاہدہ ہے جس پر سماج کی گواہی ثبت ہوتی ہے تو آخر کیا وجہ ہے کہ اگر ایک مرد کے ساتھ دو عورتیں خوشی سے اس قسم کا معاہدہ کرنے کے لئے تیار ہوں تو انھیں ایسا کرنے سے قانوناً روک دیا جائے۔ ہاں یہ بات یقیناً ظلم ہوگی کہ دو عورتوں کو ان کی مرضی کے خلاف زبردستی ایک مرد کی بیوی بن کر رہنے پر مجبور کیا جائے۔ مرد اگر ایک عورت سے عقد نکاح کے باوجود دوسری عورت سے معاہدۂ نکاح کرتا ہے تو یقیناً پہلی بیوی کو یہ اختیار ہونا چاہیے کہ وہ اپنے لئے معاہدۂ نکاح سے آزادی (یعنی خلع) کا مطالبہ کرے۔

اسلام میں، اس بات کی پوری گنجائش ہے کہ عورت اگر کسی وجہ سے اپنے شوہر کے ساتھ ذہنی ہم آہنگی نہ قائم ہو تو وہ اس سے علیحدگی کا مطالبہ کرے۔ احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک صحابیہ نے اپنے شوہر سے صرف اس لئے خلع حاصل کر لیا کہ اس کی صورت انھیں پسند نہ آئی ظاہر

ہے خلع کے لئے سوت کی موجودگی شوہر کی بدصورتی سے کم نہیں زیادہ ہی بڑا عذر ہے۔

کہا جاسکتا ہے کہ جب تم دو عورتوں کو آزادانہ معاہدے کے تحت ایک مرد کے ساتھ رہنے کی اجازت دیتے ہو تو دو مردوں کو ایک عورت کے ساتھ ایسے ہی صنفی معاہدے کی اجازت کیوں نہیں دیتے۔ اس سوال کا جواب دینے کے لئے ہمیں مذکورہ بالا بنیادی اصولوں میں سے دوسرے اصول کو سامنے رکھنا پڑے گا۔ اسلام کے نقطۂ نظر سے ہر صنفی تعلق کو نہ صرف ذمہ دارانہ ہونا چاہئے بلکہ اُسے ایک خاندانی نظام کا سنگِ بنیاد بھی بننا چاہئے۔ اس کی نگاہ میں ہر وہ صنفی معاہدہ جس کا مقصد ایک خاندان کی تشکیل نہ ہو فی الواقع ایک غیر ذمہ دارانہ معاہدہ ہے۔ کیونکہ صنفی تعلق کے نتیجہ میں عاید ہونے والی سب سے اہم اور بنیادی ذمہ داری خاندان کی نگہداشت کے سوا اور کیا ہے۔

اب ظاہر ہے کہ جس طرح ایک مرد دو عورتوں سے عقدِ نکاح باندھ کر دو خاندانوں کی تشکیل کرسکتا ہے اسطرح ایک عورت دو مردوں سے صنفی معاہدہ کرکے دو خاندانوں کی تشکیل نہیں کرسکتی۔ اتنا ہی نہیں بلکہ چند شوہری یعنی Polyandry کے نتیجہ میں وجود میں آنے والا ایک خاندان بھی حقیقی معنوں میں خاندان نہ ہوگا۔

خاندان کا مطلب اس کے سوا کیا ہے کہ سماج کا ہر یونٹ ایک متعین باپ، ایک متعین ماں اور ان دونوں کی متعین اولاد پر مشتمل ہو۔ چند شوہری یعنی POLYANDROUS نظام میں ماں تو بلاشبہ متعین ہوتی ہے ــــ کیونکہ ولادت کی کوئی ایسی شکل سرے سے ممکن ہی نہیں ہے جس میں ماں متعین نہ ہو ــــ مگر باپ کا تعین اس نظام میں قطعی ناممکن ہے۔

اس صورت میں جو بچہ چند شوہری خاندان میں پرورش پائے گا اُسے ایک متعین ماں کی محبت تو ضرور حاصل ہوگی مگر ایک متعین باپ کے سایۂ عاطفت سے وہ قطعی محروم رہے گا۔ اس طرح گویا چند شوہری خاندان میں پرورش پانے والے بچے کی حالت وہی ہوگی جو عصمت فروش ماؤں کی اولاد کی ہوتی ہے۔

اس سلسلہ میں اس حقیقت کو بھی نظر انداز نہیں کرنا چاہیئے کہ ہر عورت فطرتاً کسی ایک مرد ہی کی ہوکر رہنا چاہتی ہے۔ جس طرح ایسے متعدد مرد مل سکتے ہیں جو بغیر کسی مجبوری کے صرف اپنے چند زوجگی (POLYGAMOUS) داعیات کی وجہ سے دو دو تین تین عورتوں سے صنفی تعلق رکھتے ہیں اور ان میں سے کسی کو بھی چھوڑنے کے لئے خوشی خوشی تیار نہیں ہوتے۔ اس طرح ایسی عورتوں کو ڈھونڈ نکالنا تقریباً محال ہے جو خوشی خوشی بہت سے مردوں سے صنفی تعلق رکھتی ہوں اور ان میں کسی کو بھی چھوڑنے کے لئے تیار نہ ہوں۔ کارل مارکس کا قول ہے کہ ہر مرد فطرتاً POLYGAMOUS ہوتا ہے۔ ہر عورت کے متعلق ایسی بات کسی قابل ذکر مصنف نے نہیں کہی۔

جو لوگ سرے سے خاندانی نظام کی ضرورت ہی کے منکر ہوں ان کے لئے مندرجہ بالا دلائل یقیناً بے معنی ہیں۔ مگر ایسے لوگ اس وقت سرے سے میرے مخاطب نہیں ہیں۔ اس کے علاوہ ان کی تعداد بے انتہا کم ہے۔ رہی اشتراکیت تو وہ اصولاً خاندان کی اہمیت سے انکار کے باوجود عملاً ہر جگہ اس کی پرزور حامی ہے۔

اشتراکی انقلاب کے فوراً بعد کچھ دنوں کے لئے روس میں بالکل مادر پدر آزاد صنفی زندگی کا جو تجربہ کیا گیا تھا وہ اس بری طرح ناکام ہوا کہ اس کے بعد آج تک کسی اشتراکی مفکر نے اس کا نام نہیں لیا۔ خود LENIN جس نے پانی کے گلاس والے نقطۂ نظر THEORY OF GLASS OF WATER کی ابتداءً حمایت کی تھی۔ آخر میں اس نظریہ کا انتہائی مخالف بن گیا۔

مگر جیسا کہ میں پہلے ہی عرض کر چکا ہوں اسلام کو اس بات سے انکار نہیں ہے کہ انسان کے صنفی داعیات یعنی ITSTINCTS بنیادی طور پر حیوانی داعیات ہی سے مشابہ ہیں۔ صنفی لذت اندوزی کی طرف ہر انسان کے اندر ایک پیدائشی میلان پایا جاتا ہے اور یہ میلان تقاضا کرتا ہے کہ اس کے راستہ سے ساری رکاوٹیں ختم کر دی جائیں۔ مگر یہ میلان مردوں میں عورتوں کے مقابلہ میں کہیں زیادہ قوی ہے۔ کبھی کبھی تو یہ بھی دیکھنے میں آیا ہے کہ ایک عبقری یعنی GENIUS کو اپنی پوری ذہنی صلاحیتوں کو بروئے کار لانے کے لئے صنفی لذت اندوزی کی ضرورت دوسرے مردوں

کے مقابلہ کئی گنا زیادہ محسوس ہوتی ہے۔

اسلام کے جنسی تصورات جن اصولوں پر مبنی ہیں ان کا لازمی تقاضہ یہ ہے کہ اس صورت حال کو نظرانداز نہ کیا جائے۔ چنانچہ شادی کے معاملہ کو حکومت کی مداخلت سے آزاد اور پوری طرح باہمی رضامندی پر چھوڑ کر اسلام نے اس مسئلہ کو حل کر دیا ہے۔ مجھے ایک سیاسی لیڈر کے بارے میں ذاتی طور پر علم ہے کہ اس کے بیک وقت چار عورتوں سے ناجائز تعلقات تھے جس کا ان چاروں کو پوری طرح علم تھا اور وہ ان چاروں پر ہزاروں روپیہ ماہوار خرچ کرتا تھا کیونکہ ان کے مجموعی قرب سے جو ذہنی سکون اُسے حاصل ہوتا تھا وہ اس کی کامیاب سیاست کی شرط لازم تھا اسلام اس کی کمزوری کو محسوس کرتے ہوئے اس سے صرف اتنا مطالبہ کرتا کہ وہ ان چاروں عورتوں سے باقاعدہ عقد نکاح کر لے۔

اسی طرح ایک دوسرے کامیاب سیاسی لیڈر کے بارے میں مجھے باوثوق ذرائع سے معلوم ہوا کہ اس کے لئے ہر چند دن کے بعد ایک نئی عورت سے قرب ضروری تھا۔ اس قسم کے لوگوں کے سامنے وعظ و پند کا دفتر کھولنا تقریباً بے معنی ہے۔ یہ لوگ عموماً زیادہ سے زیادہ — جو شرافت برت سکتے ہیں وہ یہ ہے کہ اپنے صنفی معاملات کو زیادہ سے زیادہ سینۂ راز میں رکھیں۔ مگر یہ شرافت عام طور پر کھلے عام شرارت سے بھی زیادہ خطرناک ثابت ہوتی ہے۔

اسلام کیونکہ سارے انسانوں کے لئے دینِ فطرت ہے اس لئے وہ اس قسم کے لوگوں کی کمزوریوں کا بھی لحاظ کرتا ہے۔ اس کا مطالبہ ان سے صرف یہ ہے کہ وہ جو کچھ بھی کریں ایک آزاد اور اعلانیہ صنفی معاہدے کے ماتحت کریں۔ خواہ وہ معاہدہ ہر دوسرے دن ٹوٹ جائے۔ اسلام کے نزدیک جو مرد پانچ سال میں پچاس عورتوں سے یکے بعد دیگرے نکاح کرتا ہے اور ان سب کو باری باری سے طلاق دے دیتا ہے اس کا اس مرد سے کوئی اخلاقی مقابلہ ہی نہیں کیا جا سکتا جو پانچ سال میں صرف پانچ عورتوں سے چوری چھپے صنفی تعلق رکھتا ہے۔ پہلا شخص اسلام کی نگاہ میں شریف ہے اور دوسرا ذلیل۔ وجہ یہ ہے کہ پہلے شخص کے پچاس نکاحوں کے نتیجہ میں جو پچاس بچے ہوں گے وہ

سب اپنے باپ کی شفقت کے مستحق ہی نہیں علاحدہ دار ہوں گے اور ان کی نفسیات اتنی ہی نارمل ہوگی جتنی ایک ہی بیوی سے پیدا ہونے والے پچاس بچوں کی نفسیات، مگر ثانی الذکر شخص کے تمام بچے ایک غلط قسم کی نفسیات لے کر پروان چڑھیں گے۔

اسلام نے "ذواقیت" یعنی مختلف عورتوں یا مردوں سے صرف ذائقہ بدلنے کے لیے صنفی اتصال کو ملعون اس لئے بتایا ہے کہ اس سے خاندانی نظام کمزور پڑتا ہے مگر اسے بعض حدود کے اندر برداشت بھی کیا ہے کیونکہ بعض اشخاص کے لئے اس پر قابو پانا قطعی محال ہوتا ہے۔ اسلام کا اصول یہ ہے کہ وہ جن دریاؤں پر بند نہیں باندھ سکتا ان کا رخ کم خطرناک راہوں کی طرف موڑ دیتا ہے۔ اسلام میں ان لوگوں کے مسئلہ کا بھی حل ہے جن کے لئے ذواقی یا عیاشی ضرورت حیات بن چکی ہے۔

رہا یہ سوال کہ اس قماش کی عورتوں کے مسئلہ کا کیا حل ہے تو اس کا جواب میں پہلے ہی دے چکا ہوں یعنی اول تو ان کی تعداد ہی بے حد کم ہے۔ دوسرے جو معدودِ چند عورتیں اس انداز کی پائی جاتی ہیں وہ فی الواقع نفسیاتی مریض ہوتی ہیں۔ اگر انھیں ان کی صنفی ضروریات کے مطابق شوہر مل جائے تو وہ ٹھیک ہو جاتی ہیں اور اگر نفسیاتی علاج سے کام لیا جا سکے تو ان کا مسئلہ اور بھی آسانی سے حل ہو سکتا ہے۔

اب تک میں نے جو کچھ عرض کیا ہے اس سے یہ بات واضح ہو گئی ہوگی کہ اسلام نہ صرف ذمہ دارانہ صنفی زندگی اور خاندانی نظام کی ناگزیریت کا علمبردار ہے بلکہ اُسے عورت اور مرد کی مکمل مساوات کے نظریے سے بھی انکار ہے۔ چند زوجگی کی اجازت اور چند شوہری کی مخالفت اس انکار کا سب سے نمایاں مظہر ہے۔

اسی وجہ سے اسلامی نظام میں عورت کے نان نفقہ کی ذمہ داری مرد پر ہے مگر عورت پر اپنے شوہر کے نان نفقہ کی کوئی ذمہ داری نہیں۔ ایک مالدار عورت اپنے غریب شوہر کی دولت سے بقدرِ ضرورت اس کی اجازت کے بغیر استفادہ کر سکتی ہے مگر غریب شوہر اپنی

مالدار بیوی کی دولت سے اس کی اجازت کے بغیر ایک حبہ بھی نہیں لے سکتا۔ یہی نہیں بچوں کی پرورش کے اخراجات کا پورا بار بھی صرف مرد کے کاندھوں پر ڈالدیا گیا ہے۔ عورت اگر چاہے تو اپنی دولت بچوں پر خرچ کرسکتی ہے اور اگر نہ چاہے تو اسے یہ بھی اختیار ہے کہ بچوں کا سارا خرچ شوہر سے وصول کرکے اپنی دولت کو محفوظ رکھے۔ انتہا یہ ہے کہ اگر بیوی چاہے تو شوہر سے بچے کو دودھ پلانے کی اُجرت بھی وصول کرسکتی ہے۔

اور یہ سب اس صورت میں ہے جب کہ عورت کا حق ملکیت بالکل جداگانہ، محفوظ اور مرد کے مساوی ہے۔ یعنی معاشی اعتبار سے عورت اور مرد بالکل برابر ہونے کے باوجود عائلی معاملات میں برابر نہیں۔ بلکہ بعض معاملات میں عورت کا پلڑا بھاری معلوم ہوتا ہے اور بعض میں مرد کا۔

میرا خیال ہے اصولاً اس عدم مساوات، سے کوئی ذی ہوش انکار نہیں کرسکتا۔ یہی وجہ ہے کہ انتہائی جدید قوانین میں بھی نان نفقہ کی ذمہ داری صرف مرد پر ڈالی گئی ہے۔ خود ہندوستان کے عام قانون میں بھی یہی بات موجود ہے۔ اسی طرح ملازمت، سے رخصت کے قوانین بھی مردوں اور عورتوں کے لئے کہیں یکساں نہیں ہوتے۔ عورتوں کے لئے جس MATER NITY LEAVE کا تقریباً ہر قانون میں اہتمام رکھا جاتا ہے اس کا اطلاق مردوں پر کہیں بھی نہیں ہوتا اور نہ ہوسکتا ہے۔

ماہرین حیاتیات کا کہنا ہے کہ جس دن شکمِ مادر میں جنین یعنی EMBRYO ایک واضح شکل اختیار کرتا ہے اسی دن سے اس کی نشوونما متعینہ صنفی خطوط پر ہونے لگتی ہے۔ اس وقت سے لے کر موت تک عورت اور مرد کے جسمانی نظاموں میں نمایاں فرق دیکھا جاسکتا ہے۔

اسی طرح ماہرین نفسیات بتاتے ہیں کہ بھائی اور بہن۔ بیٹی اور بیٹے کی نفسیات میں نمایاں فرق ہوتا ہے۔ اور بحیثیت مجموعی بھی عورت کی نفسیات وہ نہیں ہوتیں جو مرد کی ہوتی ہیں۔ فرائڈ کا قول ہے کہ جس نفسیات کے ماتحت باپ اپنی بیٹی سے اور بھائی اپنی بہن سے محبت

کرتا ہے وہ اس نفسیات سے بالکل مختلف ہوتی جس　　باپ بیٹے سے یا بھائی بھائی سے لگاؤ محسوس کرتا ہے۔ عورت اور مرد کے شدید نفسیاتی فرق کا اس سے بڑا ثبوت اور کیا ہو سکتا ہے۔

اس اصولی عدم مساوات کو بطور حقیقت تسلیم کرنے کی وجہ سے اسلام کے احکام مرد و عورت کے حقوق و فرائض کے سلسلہ میں اکثر مختلف ہو گئے ہیں۔ چند زوجگی کی اجازت اور چند شوہری کی مخالفت کا بنیادی سبب یہی نفسیاتی تضاد اور تخالف ہے۔

اسی عدم مساوات کے پیش نظر اسلام نے باپ کی جائداد میں لڑکی کا حصہ لڑکے سے آدھا رکھا ہے۔ وجہ ظاہر ہے۔ لڑکی کے نان نفقہ کا ذمہ دار اس کا شوہر ہوتا ہے۔ وہ نہ صرف آدھا حصہ باپ کی جائداد سے لیتی ہے بلکہ کم و بیش بقدر نصف اپنے شوہر کی دولت میں بھی حصہ دار ہوتی ہے۔

ہندوستان میں جب اس اصول سے صرف نظر کر کے یورپ کی اندھی تقلید کے جذبہ کے ماتحت لڑکی اور لڑکے کا حصہ برابر کر دیا گیا تو ہندو سماج میں عجیب عجیب الجھنیں پیدا ہونے لگیں اور ہندو مفکرین جگہ جگہ یہ سوچنے پر مجبور ہونے لگے کہ لڑکی کی وراثت کے قانون کو دوبارہ منسوخ کرا دیا جائے۔ کاش وہ بیجا تعصبات سے دامن چھڑا کر اسلام کے حکیمانہ قانونِ وراثت کو تسلیم کر سکتے۔

اسی عدم مساوات کی وجہ سے اسلام نے عورت اور مرد کے لباس اور پردے کے احکام میں فرق رکھا ہے۔ جیسا کہ میں عرض کر چکا ہوں کہ عورتوں کو چہرہ چھپانے کا حکم نہ قرآن میں ہے نہ حدیث میں مگر اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ صنف مخالف کے سامنے بے نقابی کے علاوہ اور دوسرے تمام احکامات میں بھی مرد اور عورت مساوی ہیں۔

عورت کے لئے قرآن کا واضح حکم یہ ہے کہ وہ تبرج جاہلیہ کے ساتھ یعنی غیر ضروری بناؤ سنگھار کر کے دوسرے مردوں کے سامنے نہ آئے۔ اس کے علاوہ عورتوں کو یہ بھی حکم ہے کہ وہ جب دوسرے مردوں کے سامنے آئیں تو اپنی چادروں کو اپنے گریبانوں پر ڈال لیں وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ اور يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَابِيبِهِنَّ یعنی اپنے سینوں کو خاص طور پر چھپا لیں۔ اسی طرح بجتے ہوئے زیورات پہن کر چلنا بھی عورتوں کے لئے ممنوع قرار پایا۔ یہ حکم بھی دیا گیا کہ عورت دوسرے مردوں سے بات کرنے میں اپنی آواز میں لوچ پیدا نہ

ہونے دے تاکہ مرد کے دل میں غلط قسم کی "طمع" نہ پیدا ہو جائے۔ یہ سارے احکامات یکطرفہ ہیں یعنی صرف عورتوں کے لئے ہیں مردوں کے لئے نہیں۔ کیونکہ جو شدید کشش عموماً ہر عورت میں ہر مرد کے لئے پائی جاتی ہے وہ عموماً ہر مرد میں ہر عورت کے لئے نہیں پائی جاتی۔ عورت اپنے پسندیدہ شوہر کے علاوہ سارے مردوں سے جس طرح بے نیازی برت سکتی ہے مرد اپنی پسندیدہ بیوی کے علاوہ تمام عورتوں سے اس طرح بے نیازی کبھی نہیں برت سکتا۔

اسی فطری عدم مساوات کی وجہ سے عورت کی سیاسی امامت کو اسلام بنظر استحسان نہیں دیکھتا۔ اور حضورؐ نے واضح طور پر اس قوم کی مذمت کی ہے جو اپنی زمام کار عورت کے ہاتھ میں دیدے۔ اس سلسلہ میں میں صرف اتنا عرض کرنا چاہوں گا کہ آج دنیا کے جو ممالک سب سے زیادہ ترقی یافتہ خیال کئے جاتے ہیں وہاں عورت کی سیاسی امامت قطعی خارج از بحث سمجھی جاتی ہے۔ امریکہ میں کبھی کوئی شخص سنجیدگی سے عورت کی صدارت کا تذکرہ نہیں کرتا۔ اسی طرح روس اور چین میں کوئی نہیں سوچ سکتا کہ کوسی جن یا ماؤسی تنگ کی جانشین کوئی عورت ہو سکتی ہے۔ علیٰ حالہ برطانیہ میں عورت نمائشی حاکم یعنی ملکہ عالیہ تو ہو سکتی ہے مگر اس کا درحقیقت امام سیاست یعنی وزیر اعظم بننا قطعی ناقابل تصور ہے۔ اسی طرح فرانس میں کوئی سنجیدگی سے اس مسئلہ پر غور کرنے کے لئے تیار نہیں ہو سکتا کہ جنرل ڈی گال کی جانشین کوئی عورت ہو جائے۔ آخر کوئی بات تو ہے کہ صرف دنیا کے غیر ترقی یافتہ ممالک میں ہی عورت کی سربراہی کا سوال اٹھتا ہے یا پھر وہ ممالک اس قسم کا اقدام کرنے پر مجبور ہوتے ہیں جو اسرائیل کی طرح ایک شدید ہنگامی صورت حال سے دوچار ہوں۔

واقعہ یہ ہے کہ اپنے سارے بلند بانگ دعووں کے باوجود یورپ بھی عورت اور مرد کی عدم مساوات کو عملاً پوری طرح تسلیم کرتا ہے۔ ورنہ بتایا جائے کہ کیوں مذکورہ بالا ممالک میں عورت کی سیاسی امامت عملاً خارج از بحث ہو کر رہ گئی ہے۔

عورت اور مرد کے درمیان یورپ عملاً جس عدم مساوات کا قائل ہے اس کا یہ واحد

مظہر نہیں ہے۔ آج یورپ میں جس طرح عورتیں جسم فروشی کرتی ہیں اور اس کاروبار کے لئے مستقل بازار قائم ہیں۔ مرد نہ اس انداز کی جسم فروشی کرتے ہیں نہ ان کے چکلے کہیں دکھائی دیتے ہیں۔ آخر کیا وجہ ہے کہ ان بازاروں میں خریدار ہمیشہ مرد اور جنس خرید ہمیشہ عورت ہوتی اس کے برعکس کبھی نہیں ہوتا۔

اسی طرح یورپ کے نائٹ کلبوں کی اصل زینت عورت ہے نہ کہ مرد۔ STRIP TEASE کر کے مردوں کا دل بہلانے والی ہمیشہ عورتیں ہوتی ہیں مرد کبھی STRIP TEASE کے ذریعہ پیسہ نہیں کماتے۔ بازاروں اور پارکوں میں جس طرح مرد عورتوں کو شہوت پرستانہ نگاہوں سے گھورتے ہوئے یعنی OGLING کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ عورتیں کبھی ایسا کرتی ہوئی دکھائی نہیں دیتیں۔ فلموں میں عورتوں کے عریاں جسموں کی جو اہمیت ہوتی ہے وہ مردوں کے عریاں جسموں کی کبھی نہیں ہوتی۔ مردوں کی تفریح کے لئے جنسی طور پر جس طرح ان کی بیویوں کے علاوہ دوسری عورتیں ناگزیر ہوتی ہیں عورتوں کی تفریح کے لئے ان کے شوہروں کے علاوہ دوسرے مرد اتنے ہی ضروری نہیں ہوتے۔ امریکہ میں ایسی فلم تو بنتی ہے جس میں عورت کی صدارت کا مذاق اڑایا جائے ایسی فلم کبھی نہیں بنتی جس میں مرد کی صدارت کو تضحیک و استہزار کا نشانہ بنایا جائے۔

یورپ کو تسلیم ہے کہ عورت کی وجہ سے ہی سماج میں دلچسپی اور حسن پیدا ہوتا ہے جس طرح عورت صرف عورتوں کی سوسائٹی میں مطمئن اور مسرور رہ سکتی ہے مرد کبھی نہیں ہو سکتا۔ عورت کی تفریح صرف عورتوں میں ہو سکتی ہے مرد کی تفریح کے لئے صرف مرد کافی نہیں ہوتے۔ گویا عورت مرد کے لئے اور کچھ ہو یا نہ ہو وجہ سکوں ضرور ہے۔

غور کیجئے اسلام نے بھی عورت کی تخلیق کا ذکر کرتے ہوئے یہی کہا تھا کہ خلق منہا زوجہا لتسکن الیہا آدم سے خدا نے اس کا جوڑا یعنی حوا کو تخلیق کیا تاکہ وہ اس کے ذریعہ سکون حاصل کرے اور یورپ بھی عورت کو وجہ سکون بتاتا ہے مگر دونوں کے انداز نظر

ہیں کتنا بڑا فرق ہے۔ ایک نے عورت کو مرد کے سکون کی خاطر نائٹ کلب کی STRIP TERSE DANCER بنا دیا اور دوسرے نے اسی مقصد کے لئے اُسے پہلی دوسری تیسری اور چوتھی بیوی کی حیثیت سے کسی گھر کی ملکہ بنانے پر اصرار کیا۔ مرد کے صنفی داعیات اور ذوق جمال کی تسکین کا ذریعہ وہ اسلام میں بھی ہے اور یورپ میں بھی مگر اسلام میں اس تسکین دہی کے سبب وہ ایک معزز و محترم ماں کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے اور یورپ میں عملاً ایک جنسِ سربازار کی۔

میرا یہ مطلب نہیں ہے کہ یورپ میں تمام عورتیں یکساں طور پر جنسِ سربازار بنا دی گئی ہیں یا بن گئی ہیں۔ میرا مطلب تو صرف یہ ہے کہ وہاں عورت کی یہ بازاری حیثیت ایک اہم ضرورت سمجھی جاتی ہے جب کہ اسلام میں وہ ایک ناقابل تصور داغ رسوائی کے سوا کچھ نہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ یورپ نے مرد و زن کی مکمل مساوات کا جذباتی اور غیر حقیقت پسندانہ نعرہ بلند کر کے صرف یہ کیا ہے کہ اسلام نے جن بعض حکیمانہ قوانین کے ذریعہ سماج میں صنفی توازن پیدا کیا تھا انہیں بدل کر عدم توازن پیدا کر دیا۔ اسلام نے عام حالات میں مرد کے لئے اپنی ناپسندیدہ بیوی سے آزادی حاصل کر لینا نسبتاً آسان اور عورت کے لئے اپنے ناپسندیدہ شوہر سے آزادی حاصل کرنا نسبتاً مشکل رکھا تھا۔ اور مرد کی آسانی کو ادائیگی مہر کے ذریعہ دشواری میں بدلنے کی کوشش کی تھی۔ یورپ نے مکمل مساوات کے احمقانہ تخیل کے زیر اثر مہر کا جھگڑا ختم کر کے طلاق کے معاملہ میں مرد اور عورت دونوں کو بالکل یکساں سہولتیں دیدیں۔ نتیجہ آپ کے سامنے ہے۔ یورپ میں طلاقوں کی جو بھرمار ہے وہ مسلمان ملکوں میں پہلے بھی ناقابلِ تصور تھی اور آج بھی ناقابلِ تصور ہے۔ مگر افسوس کہ آج مسلمانوں کی ایک ایسی قسم بھی پائی جانے لگی ہے جو حسرت بھری نظروں سے یورپ کے غیر متوازن عائلی نظام کو دیکھنے اور مسلمانوں کو اسی کی تقلید کا مشورہ دیتے ہیں۔

حضرات۔

اب تک میں نے جو کچھ عرض کیا ہے اس کی روشنی میں اسلام اور یورپ میں بعد المشرقین نظر آتا ہے مگر آئندہ میں جو کچھ عرض کرنے والا ہوں اس کی روشنی میں یورپ کے بعض طور طریقے اسلام ہی کا عکس نظر آتے ہیں۔

میں نے ابتدا میں جن چار بنیادی اصولوں کا ذکر کیا ہے ان میں سے آخری اصول یہ ہے کہ اسلام نے صنفی تعلقات پر نکاح کی پابندی لگانے کے بعد تقریباً اور ساری پابندیاں اٹھالی ہیں۔ اسلام چاہتا ہے کہ صنفی معاملات میں اس پابندی کے علاوہ ہر اعتبار سے مکمل آزادی اور بے تکلفی کی فضا پیدا ہو جائے اور لوگ نکاح کو ایسی ہی فطری اور شریفانہ بات سمجھنے لگیں جس طرح کھانے پینے اور ایماندارانہ خرید و فروخت کو۔

واقعہ یہ ہے کہ جب تک نکاح اور اس کے متعلقات کو سوسائٹی میں بے جا شرم سے نجات نہ دلائی جائے زنا کی لعنت کو مستقل طور پر ختم نہیں کیا جاسکتا۔ اسلام چاہتا ہے کہ اس کے تشکیل کردہ معاشرے میں کسی مرد کو کسی عورت کے سامنے اور کسی عورت کو کسی مرد کے سامنے نکاح کی پیشکش میں خواہ مخواہ شرم دامن گیر نہ ہو۔ چنانچہ احادیث میں آتا ہے کہ ایک عورت حضورؐ کے سامنے حاضر ہوئی اور خود کو حضورؐ کی زوجیت کے لئے پیش کیا آپ نے اس کی طرف دیکھ کر فرمایا کہ مجھے مزید نکاح کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ قریب بیٹھے ہوئے ایک صحابی نے فرمایا یا رسول اللہؐ مجھ سے اس عورت کا نکاح کرا دیجئے۔ اور آپ نے کچھ گفتگو کے بعد ان کا نکاح کرا دیا۔

غور کیجئے کیسی UNINHIBITED اور کھلی ہوئی سوسائٹی ہو گی جہاں نکاح کی پیشکش اس طرح بغیر کسی احساس جرم یا پشیمانی کے کھلم کھلا کی جا سکے۔

یہی نہیں حضورؐ کے زمانے میں لوگ بے تکلف ایک دوسرے کی بہن یا بیٹی کے لئے بھی نکاح کا پیغام بھیج دیتے تھے۔ اس پیغام کو قبول کیا جائے یا نہ کیا جائے اس میں شرمندگی کی

کی کوئی بات کسی کے لئے نہ تھی۔ غیر اسلامی سماج میں ایک، پچاس سالہ مرد کے لئے ایک چودہ سالہ لڑکی سے ناجائز تعلقات شاید اس سے کم ہی مضحکہ انگیز اور باعث پشیمانی سمجھے جاتے ہیں جتنا اسی پچاس سالہ مرد کی طرف سے ۱۴ سالہ لڑکی کے لئے پیغام نکاح۔ مگر اسلامی سماج میں صورتِ حال بالکل برعکس ہے۔ نکاح کی کوئی پیشکش قابل شرم نہیں خواہ وہ ۵۰ سالہ مرد کی طرف سے دس سالہ لڑکی کے لئے ہو یا ۴۰ سالہ عورت کی طرف سے ۲۵ سالہ مرد کیلئے۔

کبھی کبھی میں سوچتا ہوں کہ اگر LOLITA کا ہیرو ہمبرٹ ہمبرٹ اپنی اسی نفسیات کے ساتھ جو ڈلاڈمی سیر لو لوکوف نے اپنے ناول میں پیش کی ہیں۔ مخلص مسلمان اور کسی اسلامی سماج کا رکن ہوتا تو کیا اس کے مسئلہ کا کوئی شریفانہ حل ممکن تھا۔ غالباً آپ میرے ساتھ اتفاق کریں گے کہ ایسے سماج میں وہ LOLITA کی ماں سے فریب کارانہ شادی کرنے کے بجائے نہایت صفائی سے خود ۹ سالہ LOLITA سے شادی کا پیغام دے سکتا تھا۔ اور جس عمر میں اس نے LOLITA کے ساتھ ناجائز صنفی تعلقات قائم کئے اسی عمر میں وہ اس کے ساتھ جائز صنفی تعلقات بھی قائم کر سکتا تھا۔ تھوڑی دیر کے لئے سوچئے کہ کیا یہ واقعی بہتر نہ ہوتا۔ کیا NYMPHETS کے پیچھے کتوں یا قاتلوں کی طرح دوڑنے سے یہ بہتر نہیں ہے کہ اس کے ساتھ نکاح کا پیام دیا جائے۔

مجھے تو کبھی کبھی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایک صحیح اسلامی معاشرہ میں ہمبرٹ ہی کا نہیں دوسرے جنسی المیے بھی تقریباً محال ہو جائیں گے۔ اسلام کے عطا کردہ جنسی قوانین اتنے لبرل ہیں کہ ان کی موجودگی میں جنسی المیوں کی وجود پذیری کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی الا ماشاء اللہ

پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی خود اپنی جنسی زندگی اسلام کے اس مزاج کی بہترین مثال ہے آپ نے اپنے جنسی معاملات کو اسی طرح ظاہر کر دیا جس طرح دوسرے معاملات کو کیونکہ حضور کی جنسی زندگی بھی اسی طرح اسوۂ حسنہ تھی جس طرح بقیہ زندگی۔ غسلِ جنابت وغیرہ

کے مسائل کو جس بے تکلفی سے دینی کتابوں میں بیان کر دیا جاتا ہے اس پر بعض حضرات کو بڑی حیرت محسوس ہوتی ہے۔ مگر وہ یہ غور نہیں فرماتے کہ جنس کے معاملات میں یہ بے تکلفی خود قرآن کے اندر موجود ہے۔

میں تو یہاں تک کہہ سکتا ہوں کہ جنسی تعلیم جس کی نصابی اہمیت پر آج یورپ اور امریکہ میں اس قدر زور دیا جا رہا ہے وہ ہمارے دینی نصاب تعلیم میں ہمیشہ سے موجود رہی ہے۔ قرآن، حدیث اور فقہ کسی کو بھی جنسیات سے بالکل الگ کر کے پڑھنا ممکن نہیں ہے۔ ہاں اتنا ضرور ہے کہ اسلامی جنسیات لازماً نکاح کی جنسیات ہیں نہ کہ آزاد جنسیات۔

نکاحی جنسیات کو اس طرح ایک نارمل موضوع بنائے بغیر اسلام کے لئے کوئی چارۂ کار نہیں تھا۔ اسلام سوسائٹی کے روحانی اور اخلاقی ارتقار کے لئے جو نظام پیش کرتا ہے اس کی بنیاد ہی خاندانی نظام کی اصلاح پر ہے۔ اور خاندانی نظام کو وجود میں لانے والی بنیادی قوت انسان کا جنسی جذبہ ہے۔

یہی وجہ ہے کہ قرآن کی آیاتِ احکام کا بڑا حصہ خاندان کے متعلق احکام پر مشتمل ہے۔ قرآن میں اتنی تفصیلات، نہ سیاسی زندگی کے بارے میں ہیں نہ معاشی زندگی کے بارے میں جتنی خاندان کی تشکیل، تعمیر اور بقا کے بارے میں موجود ہیں۔

ظاہر ہے جس سماج میں جو چیز جتنی زیادہ اہم ہوتی ہے اتنا ہی اس کے بارے میں بولا اور لکھا جاتا ہے۔ اسلام کو انسان کے جنسی جذبے سے سوسائٹی کی اہم ترین خدمت کرانی مقصود تھی اس لئے اس جذبے کی تہذیب کے بارے میں اسے اتنی ہی وضاحت اور صفائی سے کام لینا پڑا جتنا مارکسی نظام میں ذرائع پیداوار کے بارے میں وضاحت سے کام لیا جاتا ہے۔

خاندانی نظام میں عورت کی مرکزیت سے انکار شاید کوئی بڑے سے بڑا متجدد بھی نہ کر سکے۔ ہر عورت ایک خاندان کا مرکز بننے کے لئے پیدا کی گئی ہے۔ مرد ممکن ہے خاندانی نظام سے فرار اختیار کرنے کے بعد بھی نارمل رہ جائے۔ عورت کے لئے یہ بات تقریباً محال ہے۔ اسلام کے دیئے

ہوئے خاندانی نظام میں مرد کی حیثیت محض ایک قوت محرکہ کی ہے اور عورت کی حیثیت اس کی اصل اور بنیاد کی۔ ایک مرد کئی خاندانوں کی قوت محرکہ بن سکتا ہے مگر ایک عورت کئی خاندانوں کی بنیاد نہیں بن سکتی۔ خاندانی نظام میں عورت کی اس شدید اہمیت کی وجہ سے ایک عورت کی پوری توجہ لازماً صرف ایک ہی خاندان پر مرکوز ہوتی ہے یعنی اس خاندان پر جس میں اس کی حیثیت ماں کی ہو۔ مرد اپنی توجہ کا صرف ایک حصہ خاندان پر صرف کر کے کام چلا سکتا ہے مگر عورت کے لئے ضروری ہے کہ اس کی پوری توجہ خاندان پر صرف ہو۔ اسی لئے تو کہا گیا ہے کہ شادی مرد کے لئے ایک جزوی مسئلہ ہے مگر عورت کے لئے ہمہ وقتی یعنی WHOLE TIME AFFAIR ہے۔

خاندانی نظام میں عورت کی اس مرکزی اہمیت ہی کی وجہ سے حضور اکرمؐ نے ماں کی اطاعت کو باپ کی اطاعت پر مقدم قرار دیا۔ اور جنت کو ماں کے قدموں کے نیچے بتایا۔ اسی وجہ سے آپؐ نے اس شخص کو جنت کی بشارت دی جس نے تین بیٹیوں کو صحیح تعلیم و تربیت سے آراستہ کر کے ان کا ٹھیک جگہ نکاح کر دیا۔ عرب جاہلیت میں جس بیٹی کی پیدائش باعث ننگ و عار سمجھی جاتی تھی یہاں تک کہ کبھی کبھی اس غریب کو زندہ درگور بھی کر دیا جاتا تھا۔ اسلام نے اسی بیٹی کی پیدائش کو باعث مسرت بنا دیا کیونکہ بیٹی حصول جنت کا ذریعہ بن سکتی تھی۔

حضرات۔ غالباً ان اشارات کی روشنی میں عورت کی وہ حیثیت بالکل واضح ہو گئی ہوگی جو اسلام نے اپنے معاشرے میں اُسے عطا کی ہے۔ اگر مسلمانوں کے کسی معاشرے میں عورت کو فی الواقع یہ مقام حاصل نہیں ہے تو اس کا سبب یہ ہے کہ مندرجہ بالا چار اصولوں میں سے کوئی نہ کوئی اصول نظروں سے اوجھل ہو گیا ہے۔ عورت کے مرتبہ کے صحیح تعین کے لئے ان چاروں اصولوں کی رہنمائی یکساں ناگزیر ہے۔ یورپ نے ان میں سے ایک اصول کو لے کر تین اصولوں کو کم و بیش ٹھکرا دیا۔ نتیجہ آپ کے سامنے ظاہر ہے۔ مسلمانوں نے بھی کہیں ایک اور کہیں دو اصولوں کو نظر انداز کیا اور کماحقہ توجہ تو شاید ایک اصول پر بھی نہ دی۔ نتیجہ ظاہر ہے وہاں بھی وہ نہ ہو سکا

جو اسلام کو مطلوب تھا۔

آخر میں میں صرف اتنا اور عرض کروں گا آج یورپ میں عورتوں کو حصولِ علم کی جو سہولتیں حاصل ہیں وہ اسلام کے مزاج کے عین مطابق ہیں۔ یہ ٹھیک ہے کہ اسلام کے نزدیک عورت اور مرد کا دائرہ کار بنیادی طور پہ الگ الگ ہونے کی وجہ سے ان کا نصاب تعلیم بالکل یکساں نہیں ہو سکتا۔ مگر حصول علم کی تحریص اسلام نے مرد اور عورت کو بالکل یکساں انداز پر دلائی ہے۔ مشہور حدیث ہے کہ طلب العلم فریضۃٌ علیٰ کُلِّ مُسلمٍ و مُسلمۃٍ یعنی حصول علم ہر مسلمان مرد اور مسلمان عورت پر فرض ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ جب تک مسلمان مردوں اور عورتوں میں تعلیم یکساں اور عالمگیر پیمانے پر عام نہ ہو جائے گی عورت کی حیثیت اور مرتبہ کو سمجھنا مشکل ہی رہے گا۔ اور غیر مسلم معاشروں کی طرح مسلم معاشرے بھی کچھ نہ کچھ افراط و تفریط کا شکار رہیں گے۔ اور جس دن مسلم سماج میں تعلیم اتنی ہی عام ہو گئی جتنی یورپ میں ہے ـــــ بشرطیکہ اس تعلیم سے تعلیم دین خارج نہ ہو ـــــ تو خود بخود اس مسئلہ میں پیدا ہونے والی اکثر و بیشتر غلط فہمیاں رفع ہو جائیں گی۔

جاحظ کے تنقیدی افکار

سید احتشام احمد صاحب ندوی ایم۔ اے۔ بی۔ ٹی۔ ایچ (علیگ)
لکچرر شعبۂ عربی، وِنکٹیشور یونیورسٹی آندھرا پردیش

جاحظ کی شخصیت عربی ادب کی پیشانی کا نور ہے وہ ایک ادیب، عالم، متکلم اور ناقد کی حیثیت سے مشہور ہے۔ دورِ جدید میں جب عربوں نے اپنے تنقیدی سرمایہ کا جائزہ لیا تو انھوں نے محسوس کیا کہ جاحظ نے تیسری صدی کے نصف اول ہی میں جو تنقیدی و ادبی کارنامے انجام دیئے ہیں وہ دوسرے ناقدوں کے لئے نشانِ راہ ثابت ہوئے اور جو تنقیدی مباحث اس نے اپنی کتابوں میں پیش کئے ہیں وہ غیر معمولی اہمیت اور عظمت کے حامل ہیں۔ اسی تصور کے پیش نظر داؤد سلوم نے ایک مفصل کتاب تصنیف کی جس میں جاحظ کی ناقدانہ عظمت کے تمام پہلوؤں کو پوری طرح اجاگر کیا گیا ہے۔ اس کتاب کا نام انھوں نے "النقد المنھجی عند الجاحظ" رکھا ہے۔ یہ ایک علمی اعتراف ہے جو عربوں نے جاحظ کی تنقیدی کاوشوں کے صلہ میں کیا ہے۔

بلاشبہ جاحظ نے عربوں کے ان تمام تنقیدی مباحث کو اپنی کتابوں میں پیش کیا ہے جو جاہلیت سے اس کے دور تک اہل نظر میں موجود تھے اور زیر بحث آتے تھے۔ یہی نہیں بلکہ جاحظ نے یہ کوشش بھی کی ہے کہ ان مترجمہ یونانی کتابوں سے اکتساب فکر و نظر کرے جو بڑی تیزی سے

یونانی سے عربی میں منتقل کی جا رہی تھیں اور ان کے اثرات پوری سوسائٹی اور علمی حلقے میں پھیل رہے تھے چنانچہ جاحظ کے یہاں ہم کو ارسطو، افلاطون، بقراط اور دوسرے بہت سے یونانی مفکرین کے نام ملتے ہیں۔ لیکن یہ حقیقت بھی بالکل واضح ہے کہ جاحظ یونانی فکر کے کماحقہ استفادہ سے محروم رہے، اگرچہ جیسا کہ داؤد سلوم نے اس پہلو پر روشنی ڈالی کہ ارسطو کے اثرات ان کے یہاں موجود ہیں مگر یہ سب ایک ناقص عکس کی حیثیت سے آگے نہیں بڑھتے۔[1]

جاحظ کے یہاں منتشر خیالات کا ایک انبار ہے جس میں ان کی ذاتی رائیں کم اور دوسروں کے اقوال و خیالات زیادہ ہیں۔ جاحظ نے اگرچہ تمام مسائل تنقید کا ذکر کیا ہے مگر واقعہ یہ ہے کہ اس کی بحثوں میں تفصیل و تحلیل کی غیر معمولی تشنگی کا احساس ہوتا ہے۔

جاحظ کا خیال ہے کہ حسن الفاظ اور معانی کے تناسب میں پوشیدہ ہے جیسے معانی ہوں انھیں کی مناسبت سے الفاظ استعمال کرنے لازم ہیں۔ اصل میں کلام میں ہر شخص کو اس کی صلاحیت و استعداد کے مطابق اور اپنے مرتبہ کے پیش نظر اپنی بات ذہن نشین کرانا ہی ادیب کی عظمت کی دلیل ہے۔[2] اسی حقیقت کو وہ کتاب الحیوان میں اس طرح آشکارا کرتا ہے "گفتگو کی ہر قسم کے لئے اسی طرز کے الفاظ ہوتے ہیں، معانی کی تعبیر کے لئے اسی طرز کے اسماء ہیں تو سخیف اشیاء کے لئے سخیف الفاظ عمدہ معانی کے لئے عمدہ الفاظ، اسی طرح صراحت، کنایہ اور تفصیل وغیرہ سے اپنے مناسب محل و موضوع پر ہی کلام کو حسن ملتا ہے۔"[3]

اسی موضوع پر جاحظ نے لکھا ہے کہ عوام اور دیہاتیوں کے الفاظ الگ ہوتے ہیں۔ یہ ادیب کے لئے غیر معمولی اہمیت کی حامل بات ہے کہ وہ کلام کو اس کی صحیح جگہ پر استعمال کرے۔ واقعہ یہ ہے کہ جاحظ کی اس فکر انگیز رائے سے آگے چل کر اہل نظر ناقدوں کو ایک نئی راہ

---

[1] کتاب الحیوان ج ۱ ص ۴۷ [2] البیان والتبیین ج ۱ ص ۹۱

[3] کتاب الحیوان مرتبہ عبدالسلام ہارون ج ۳ ص ۳۱۱

دکھائی اور یہی وہ بنیادی تصور تھا جس کی وجہ سے جاحظ کے بعد علماء بلاغت اور اہل نقد نے یہ نظریہ قائم کیا ہے کہ بلاغت کا انحصار کلام کے مقتضائے حال کے مطابق ہونے پر ہے[1]۔ اس طرح یہ حقیقت نکھر کر سامنے آجاتی ہے کہ بلاغت کی تعریف جاحظ کی عطا کردہ ہے۔

وہ ایک اور دلچسپ اور پر از حقیقت بات کہتا ہے کہ ہر انسان گفتگو کرتا ہے اور الٹے سیدھے اپنی بات دوسروں تک پہونچا دیتا ہے مگر اپنے مافی الضمیر کو دوسروں تک پہونچا دینا ہرگز بلاغت میں شمار نہیں ہوگا۔ بلیغ وہ ہے جو اپنی ضرورت کو عمدہ، پرکشش اور خالص عربی اسلوب میں پیش کرے[2]۔

جاحظ نے اشعار کے ترجمہ کے بارے میں یہ نظریہ پیش کیا ہے کہ اشعار کا ترجمہ نامناسب ہوتا ہے اس لئے کہ اس کا وزن اور نظم کا حسن ختم ہو جاتا ہے اور وہ مقامات جو زیادہ پرکشش ہوتے ہیں ترجمہ میں چھپ جاتے ہیں[3]۔

وصف اور وہ خیال جو کسی حقیقت کا ترجمان ہو شعر کو زندگی بخشتا اور جاندار بنا دیتا ہے یہ صلاحیت ہر شاعر کے اندر نہیں ہوتی اس لئے کہ شعراء کی صلاحیتیں بھی ایک مخصوص پہلو کی حامل ہوتی ہیں چنانچہ اگر امرؤ القیس جیسا شاعر عنترہ کے طرز سے بات کہنی چاہے تو یقیناً ناکامیاب رہے گا۔

باقلانی نے کتاب البیان والتبیین پر بڑی عمدہ تنقید کی ہے انھوں نے لکھا ہے کہ اس کتاب میں مؤلف نے دوسروں کے اقوال جمع کر دیے ہیں اور خود کچھ نہیں کیا ہے[4]۔

داؤد سلوم نے بلا وجہ ابن سلام سے جاحظ کا مقابلہ کر کے جاحظ کو ان سے

---

[1] النقد المنهجي عند الجاحظ تالیف داؤد سلوم مطبعۃ المعارف ص ۹۱

[2] البیان والتبیین ج ۱ ص ۱۶۱-۱۶۲ [3] کتاب الحیوان ج ۱ ص ۷۴-۷۵

[4] اعجاز القرآن ص ۲۷۷

بہتر قرار دیا ہے[۱]۔ اس میں شبہ نہیں کہ دونوں نے ایک دوسرے کو دیکھا ہوگا اور چونکہ اتنی بات یقینی معلوم ہوتی ہے کہ ابن سلام نے اپنی کتاب جاحظ سے پہلے لکھی تھی ابن سلام جمحی کی وفات ۲۲۳ھ میں ہوئی اور جاحظ کا سنہ وفات ۲۵۵ھ ہے۔ ممکن ہے کسی وجہ سے جاحظ نے ابن سلام سے استفادہ مناسب نہ سمجھا ہو۔ یہ بڑی زیادتی کی بات ہے کہ جاحظ کی تنقید کو ایک ایسی منظم تنقید شمار کیا جائے جو باقاعدہ اصول و قواعد پر مبنی ہو۔ چونکہ یہ دور ابتدائی کوششوں کا تھا عربوں کے پاس ادبی تنقید منظم اور مدوّن انداز میں نہ تھی کچھ لوگوں کی آرا تھیں کچھ اقوال تھے اور کتاب، الشعر و کتاب الخطابت کی مدد سے عربی ناقدین عربی تنقید کے اصول مرتب کرنے اور اس کے مسائل پر غور کرنے میں مصروف، تھے۔ انھیں مفکرین میں جاحظ کا شمار صف اول کے لوگوں میں ہو سکتا ہے مگر ان کے پاس مقرر اصول و مرتب ادبی تنقید کے نظریات نہیں تھے بلکہ اس کے برعکس میرے خیال سے ابن سلام کے تنقیدی مباحث جاحظ سے زیادہ ذہنی تفوق کا ثبوت دیتے ہیں اگرچہ وہ صرف چند مسائل سے متعلق ہیں جبکہ جاحظ کا میدان وسیع ہے وہ بے شمار تنقیدی مسائل سے تعرض کرتے ہیں۔

پھر بھی جاحظ کے یہاں بعض تنقیدی اقدار ایسی ملتی ہیں جو ابن سلام کے یہاں نہیں ہیں اور بعض امور پر جاحظ نے اچھی طرح روشنی ڈالی ہے۔

جاحظ نے طبیعت کی جولانی، فن کی خوبی، ترکیب کی لطافت اور شعریت کو اصل سمجھا ہے اور اسی کو شعر کی خوبی و خامی کا معیار قرار دیا ہے۔ ان کے نزدیک نہ ہمیشہ "بدوی" ہی اچھے شاعر ہیں اور نہ "مولد" ہی بلکہ کسی ایک طبقہ کو شاعری کے لئے مخصوص کرنا حقیقت سے اغماض برتنا ہے[۲]۔

---

[۱] النقد المنہجی عند الجاحظ مؤلفہ داؤد سلوم (مطبع معارف) قاہرہ ص ۴۹ - ۵۰ - ۵۱

[۲] کتاب الحیوان مؤلفہ جاحظ مرتبہ عبدالسلام ہارون ج ۲ ص ۲۷

البتہ جاحظ کی یہ ایک مستقل رائے ہے کہ بدوی شعرار تمام متمدن و مہذب شعرار عرب سے زیادہ اچھے شاعر ہیں اس لئے کہ ان کی زندگی اور ان کے خیالات میں تکلف نہیں ہوتا۔ ویسے غلطیاں جس طرح مولدین کرتے ہیں اسی طرح بدوی شعرار بھی کر سکتے ہیں اور جو کسی طبقہ کی واقعی خوبیوں کا اعتراف نہ کرے وہ محض شعر کا راوی اور حافظ ہے جو اس کے اندر کے مغز سے بے بہرہ ہے[1]۔

جاحظ اگرچہ السید حمیری کے خیالات کا مخالف تھا اور اس کی آرار کو پسند نہیں کرتا تھا۔ لیکن ایک جگہ اس کے ایک شعر کے بارے میں لکھا ہے کہ یہ شعر بہت سے فنون پر حاوی ہے اور اچھا ہے[2]۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ تنقید میں فنی عظمت سے اغماض نہیں برتتا تھا۔

جاحظ کی ایک عبارت سے ایسا مترشح ہوتا ہے کہ وہ فن اور اخلاق کو الگ الگ سمجھتا تھا اور وہ اشعار جن میں کچھ غیر اخلاقی پہلو نکلتے ہوں ان کو فنی نقطہ سے دیکھتا تھا نہ کہ اخلاقی اقدار کے پیمانوں سے[3]۔

جاحظ کا خیال ہے کہ عربوں کی زبان علم بدیع کی وجہ سے دوسروں سے ممتاز ہے اور یہ خصوصیت دوسروں کو حاصل نہیں۔

وہ ادب کو علم و معرفت کا وسیلہ سمجھتا ہے۔ شاعرانہ خیالات جو ذہن پر مرتسم ہوتے ہیں وہی اس کی فضیلت کا باعث ہیں۔ شعر کے مقصد کے بارے میں بحث کرتے ہوئے جاحظ کہتا ہے کہ شعر و ادب کا اصل مقصد یہ ہے کہ انسان لذت حاصل کرے[4] اور اس کے دل کو ایک سکون کی کیفیت حاصل ہو۔ اسی کیفیت کو "ادب مقصور" سے تعبیر کرتا ہے یعنی وہ ادب یا شاعری جس کا نفع انسان کی ذات تک محدود ہو۔ شعر معلم نہیں ہوتا وہ لذت بخش ہوتا ہے یہ بالکل وہی چیز

---

[1] کتاب الحیوان ج ۲ ص ۱۳۰

[2] کتاب الحیوان ج ۲ ص ۲۸۰

[3] کتاب الحیوان ج ۳ ص ۱۴۰-۱۴۱

[4] کتاب الحیوان ج ۱ ص ۷۹-۸۰

ہے جس کو ارسطو نے ٹریجڈی کے نام سے موسوم کیا ہے۔ ارسطو کے خیال سے ٹریجڈی میں ایک خاص لطف ہے جو اسی تک محدود ہے۔

جاحظ کی نگاہ میں شاعر کا کوئی تعلق صنعت، فلسفہ، منطق اور طب سے نہیں ہے یہ چیزیں تو کتابوں میں مدوّن ہیں اشعار کہیں مدوّن پہلے سے نہیں ہوتے وہ ایک خاص لذت پڑھنے والے کو بخشتے ہیں[۱]۔

جاحظ شعر کے متعلق کہتا ہے کہ "وہ بناوٹ کی ایک قسم ہے اور تصویر کا ایک طرز ہے[۲]"۔ اس شاعرانہ خوبی کے لئے جاحظ کی نظر میں وزن اور الفاظ کا انتخاب ضروری ہے اور اس کے ساتھ ساتھ وہ تالیف کی صحت، فطری روانی اور رونق کو شعر کے ضروری اجزاء قرار دیتا ہے[۳]۔

جاحظ نے عربی تنقید میں سب سے پہلے یہ مسئلہ اٹھایا کہ کلام میں حسن کا مرجع الفاظ ہوتے ہیں یا معانی؟ پھر اس نے اپنا یہ نظریہ پیش کیا کہ "معانی عربی، عجمی، بدوی اور شہری سب ہی جانتے ہیں اصل کمال وزن کے قیام، الفاظ کے انتخاب، مخرج کی سہولت، حسن و رونق کی موجودگی، آمد و طبیعت کی فراوانی اور لطافت ترکیب میں پوشیدہ ہے[۴]"۔

جاحظ کی یہ تنقیدی آراء غیر معمولی اہمیت کی حامل ہیں اس کے نظریہ سے متاثر ہو کر عبدالقاہر جرجانی کے علاوہ تقریباً تمام ناقدوں نے الفاظ کو کلام و شعر میں حسن کا مرجع قرار دیا ہے اور بتایا ہے کہ معانی کو نئے قالب میں ڈھالنا حسن پیدا کرتا ہے۔ معانی خواہ کتنے عمدہ ہوں اگر الفاظ کا پرکشش قالب نہ ہو تو پھر حسن کہاں باقی رہتا ہے۔ آمدی، قاضی جرجانی، ابن سنان، خفاجی، عسکری اور دوسرے ناقدوں نے جاحظ کے اس نظریہ کو قبول کیا ہے حتیٰ کہ ابن خلدون نے بھی اسی خیال کی تائید کی ہے اور الفاظ کو معانی پر فضیلت دی ہے[۵]۔

---

[۱] النقد المنہجی عند الجاحظ ص ۳۴ - ۳۵ [۲] الحیوان ج ۳ ص ۳۱ [۳] ایضاً

[۴] کتاب الحیوان ج ۳ ص ۱۳۱ [۵] مقدمہ ابن خلدون مکتبہ تجاریہ کبری مصر ص ۵۷۷

جاحظ نے ادبی سرقات پر ایک فکر انگیز بحث کی ہے اس نے لکھا ہے کہ سرقہ معانی میں ہوتا ہی نہیں بلکہ الفاظ میں ہوتا ہے معانی میں تو سب شریک ہوتے ہیں اصل اختلافات الفاظ اور بحروں میں ظاہر ہوتے ہیں اور ان کی چوری اصل چوری ہے ورنہ معانی کے بارے میں یہ دعوی مشکل ہے کہ کون زیادہ ان کا مستحق ہے[1]۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ آمدی، قاضی جرجانی اور — عسکری نے جو یہ نظریہ پیش کیا ہے کہ معانی اکثر مشترک ہوتے ہیں لہذا ان میں سرقہ کا سوال نہیں۔ فرض کیجئے کہ ایک شاعر محبوب کے چہرے کو چاند سے تشبیہ دیتا ہے تو اس میں کسی کو یہ کہنے کا حق نہیں کہ فلاں شاعر نے بھی ایسی تشبیہ دی تھی لہذا یہ سرقہ ہے کیونکہ انسانی زندگی میں بہت سے معانی مشترک و معروف ہیں۔ البتہ بعد میں بعض ناقدوں نے اس نظریہ پر اضافہ کیا ہے کہ اگر کوئی شاعر اپنی جدت طبع اور ذہانت سے کوئی نئے معنی پیدا کرتا ہے تو اس کو جوں کا توں لینا چوری ہے۔

یہ عجیب بات ہے کہ جاحظ ایسا صاحب فکر و نظر ایک طرف یہ اعتراف کرتا ہے کہ اہل یونان فن خطابت سے پوری واقفیت رکھتے تھے ان کو اس کا علم تھا کہ کلام کا صحیح موقع استعمال کیا ہے لیکن ان میں کوئی خطیب پیدا نہ ہوا، اہل عرب ہی کو یہ شرف حاصل ہے کہ ان میں خطبار ہیں۔ طٰہٰ حسین اس رائے پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ محض جاحظ کی عدم واقفیت ہے[2]۔

اسی طرح جاحظ نے یہ نظریہ بھی پیش کیا ہے کہ بلاغت صرف عربوں کی خصوصیت ہے اور یہ علم دنیا کی قوموں میں سے کسی دوسری قوم کو حاصل نہیں[3]۔

جاحظ کا یہ خیال بھی عدم واقفیت پر مبنی ہے کہ اہل یونان شاعری سے واقف نہ تھے بلکہ فلسفہ و منطق میں مہارت رکھتے تھے چنانچہ وہ لکھتا ہے کہ افلاطون، ارسطو، بطلیموس اور

۱؎ الحیوان ج ۳ ص ۱۳۱ ۲؎ نقد النثر مؤلفہ قدامہ بن جعفر مرتبہ ڈاکٹر طٰہٰ حسین ص ۶

۳؎ البیان والتبیین مصنفہ جاحظ مرتبہ حسن السندوبی ج ۳ ص ۲۵ - ۲۶

دیمو قرس وغیرہ نے شاعری کی ابتدا سے ہزاروں سال قبل (کتابیں) لکھی تھیں[1]۔

اس لحاظ سے کہ جاحظ کا دور بالکل ابتدائی دور ہے یعنی اس کی تاریخ وفات ۲۵۵ھ ہے اس دور میں جن تنقیدی خیالات کا اظہار اس نے کیا ہے اور جن مسائل کو اس نے اٹھایا ہے وہ اس کی ذہانت، وسعت مطالعہ اور علم وادب میں گہری نظر کا ثبوت فراہم کرتے ہیں۔ یہ مسائل یقیناً ایک پختہ ذہن ہی کی پیداوار ہو سکتے ہیں۔ اس کے بارے میں بجا طور پر یہ تبصرہ کیا گیا ہے کہ "تعلم العقل اولاً والادب ثانیاً" یعنی جاحظ نے عقل پہلے سیکھی تھی اور ادب بعد میں۔

---

[1] کتاب الحیوان ج ۱ ص ۴۷

تواضع

جناب م۔ ع۔ رحمٰن حمیدی مشن اسکول گومو، دھنباد (بہار)

تواضع کی لغوی تشریح: تواضع وضع اورضعتہ سے مشتق ہے جس کے معنی گرنے اور پست ہونے یا کسی کو پست کرنے کے ہیں، اسی لئے پست اور ذلیل آدمی کو وضیع کہتے ہیں، ظاہر ہے کہ ان تمام معانی سے ایک مذموم صفت کا مفہوم پیدا ہوتا ہے لیکن تواضع کے لفظ میں یہ مفہوم یا تو بدل جاتا ہے یا پھر ایک پاکیزہ صفت بن جاتا ہے۔

تواضع کے لفظی معنی ہیں، تذلل یعنی عاجزی اور انکساری کا اظہار کرنا، اسی لئے عرب زمین کے اُس حصے کو جو اپنے قریب سے نیچا ہو، تواضعت الارض استعمال کرتے ہیں، اسی سے تواضع القوم نکلا ہے، جس کے معنی ہیں قوم کا کسی ایک بات پر متفق ہو جانا، دور سے کسی آبادی کو دیکھیے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ زمین سے بالکل لگی ہوئی ہے۔ عرب اس کیفیت کا اظہار ان بلد کم لمتواضع سے کرتے ہیں، اسی سے تواضع ما بیننا ہے جس کے معنی ہیں آپس میں جو رنج وخلش کی بات تھی وہ دور ہو گئی۔

تواضع کا شرعی مفہوم: تواضع کا جو شرعی مفہوم ہے اس میں بھی یہ تمام لغوی معانی موجود ہیں، یعنی ایک بندہ کی بندگی اور عبدیت کا تقاضا ہے کہ وہ خدا کے احکام کے آگے سر نیاز بالکل جھکادے، دوسروں کے مقابلہ میں اپنے کو پست کرے۔ جس بات کو حق سمجھے اس کی ہمیشہ موافقت کرے، دوسروں کے ساتھ انکساری سے پیش آئے، ظاہری طور پر اس کی کوئی حیثیت نہ معلوم ہو لیکن جب

اس سے معاملہ پڑے تو وہ معاشرہ کے لئے خوشی اور مسرت کا سبب بن جائے، اُس کے دل میں کسی سے رنج وحسد اور بغض وعداوت نہ ہو۔ جب یہ صفات اس کے اندر پیدا ہو جائیں گے تو خداوند قدوس اُس کی اس اختیاری پستی اور گراوٹ کو بلندی اور رفعت سے بدل دے گا۔ حدیث میں ہے۔

من تواضع للہ رفعہ اللہ یعنی جو شخص اللہ کے لئے انکسار کرے گا اللہ اس کا درجہ بلند کر دے گا۔

قرآن نے لفظ تواضع کا استعمال نہیں کیا ہے بلکہ اس نے تواضع کی تعلیم مظاہر ومواقع کے ذریعہ دی ہے زندگی کے تمام مسائل میں قرآن کا مطمح نظر یہ ہے کہ انسان ہر وقت اور ہر آن خدا کا بندہ اور اُس کا عبد ہے۔ اس لئے اس کا ہر کام دائرہ عبدیت کے اندر ہونا چاہئے کسی کو یہ مجاز نہیں ہے کہ وہ اپنے کو اس دائرہ سے خارج سمجھے۔ ظاہر ہے کہ اس کے بعد اس کو ان تمام طریقوں اور راستوں کو چھوڑنا پڑے گا جو عبدیت کے تقاضوں اور اس کے مظاہر کے خلاف ہیں۔

تواضع کی تعلیم بھی قرآن نے اسی مقصد کی تکمیل کے لئے دی ہے کہ ایک بندہ بندہ ہوتے ہوئے اپنی زندگی اور خاص طور سے معاشرتی زندگی میں کوئی ایسی روش نہ اختیار کرے جو ایک صالح معاشرہ کے مزاج کے خلاف یا اُس میں کدورت پیدا کر دینے کا سبب ہو بلکہ اُسے وہی روش اختیار کرنی چاہئے جس سے معاشرہ میں زیادہ سے زیادہ خوش گواری اور لطف پیدا ہو سکے۔ چنانچہ قرآن نے ان لوگوں کی مذمت کی ہے جو زمین پر اکڑ کر چلتے ہیں۔ اس لئے کہ ان کی یہ روش منشائے عبدیت اور ایک صالح معاشرہ کے مزاج کے سراسر خلاف ہے۔ بخلاف اس کے جو لوگ فروتنی سے چلتے پھرتے ہیں۔ اُن کی توصیف کی ہے۔

وَعِبَادُ الرَّحْمٰنِ الَّذِيْنَ يَمْشُوْنَ عَلَى الْاَرْضِ هَوْنًا

اللہ کے بندے وہ لوگ ہیں جو زمین پر فروتنی سے چلتے ہیں۔

حضرت لقمانؑ نے اپنے بیٹے کو جو نصیحت فرمائی تھی اس میں بھی تواضع کی تعلیم ہے۔ آپ نے فرمایا:

وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا ۖ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ (لقمان)

اور لوگوں سے اپنا رخ مت پھیر اور زمین پر اترا کر مت چل۔ بے شک اللہ تعالیٰ تکبر اور فخر کرنے والے کو پسند نہیں کرتا اور اپنی چال میں میانہ روی اختیار کر اور اپنی آواز کو پست کر۔

سورۂ بنی اسرائیل میں کبھی مسلمانوں کو اور کبھی خود آنحضرتؐ کو خطاب کر کے جو اخلاقی تعلیمات دی گئی ہیں۔ ان آیات میں تواضع اور خاکساری کے مختلف مظاہر بتائے گئے ہیں، بات کرنے میں بے رخی نہ کی جائے، زمین پر اکڑ کر نہ چلا جائے چال ڈھال میں غرور کا شائبہ نہ ہو۔ اور آواز میں غرور کی سختی اور کرختگی نہ ہو۔ قرآن نے ایک دوسری جگہ بڑے لطیف انداز سے تواضع کی تعلیم دی ہے

واخفض جناحك للمومنين (حجر)

اور اپنا بازو مومنوں کے لئے جھکا دو۔

"خفض جناح" یعنی بازو کا جھکا دینا تواضع اور خاکساری سے استعارہ ہے۔ جناح پرندے کے بازو کو کہتے ہیں۔ پرندہ جب زمین پر اُترنے لگتا ہے، یا تھک کر بیٹھنا چاہتا ہے تو اپنے بازوؤں کو جھکا دیتا ہے۔ اس لئے یہ استعارہ کیا گیا ہے کہ انسان کو بھی خاکساری اور فروتنی سے اپنے بازوؤں کو نیچے کر لینا اور تکبر اور ترفع کی بلندی کے بجائے تواضع کی پستی کی طرف اُترنا چاہیے۔ دوسری جگہ قرآن نے کہا ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ (مائدہ)

اے ایمان والو، جو بھی تم میں سے اپنے دین سے پھرے گا تو اللہ تعالیٰ عنقریب ایک ایسی قوم کو لائے گا جس سے وہ محبت کرتا ہو اور وہ اس سے محبت کرتے ہیں، نرم دل ہیں مومنوں پر اور زبردست ہیں کافروں پر۔

اللہ تعالیٰ نے "اذلۃ علی المومنین" میں "علی" کا لفظ استعمال کیا ہے جس سے اس طرف اشارہ ہے کہ مومنین کے مقابلہ میں فروتر، نرم اور فرمانبردار رہنا ان کی خاص صفت ہے۔ ظاہر ہے کہ تواضع کی تعلیم کا بھی واحد مقصد یہی ہے کہ معاشرہ کے تمام افراد کے اندر فروتری، نرمی اور انقیاد کی

صفت پیدا ہو جائے تاکہ معاشرتی زندگی زیادہ سے زیادہ خوش گوار اور لطیف ہو سکے۔

حدیث نبوی میں تواضع کی تعلیم: ابھی تک مذکورہ بالا سے معلوم ہوتا ہے کہ تواضع دنائت و پستی سے مختلف چیز ہے۔ دنائت سے انسان کے اندر گراوٹ پیدا ہوتی ہے لیکن تواضع سے اس میں بلندی و برتری پیدا ہوتی ہے۔ حدیث میں اسی طرف اشارہ ہے کہ جو اللہ کے لئے تواضع اختیار کرتا ہے اللہ تعالیٰ اسے بلند کر دیتا ہے۔ دوسری حدیث میں ہے۔ تواضع سے بندہ میں رفعت پیدا ہوتی ہے۔

ایک حدیث ہے:

تواضعوا وجالسوا المساکین تکونوا من کبراء اللہ وتخرجوا من الکبر

تواضع اختیار کرو اور غرباء کے ساتھ اٹھو بیٹھو تو اللہ تعالیٰ کے کبراء میں ہو جاؤ گے (اور دوسرا فائدہ یہ ہوگا) کہ کبر کے عیب سے پاک ہو جاؤ گے۔

اس حدیث میں بتایا گیا ہے کہ غرباء و مساکین جنھیں سوسائٹی میں حقیر و ذلیل سمجھا جاتا ہے۔ ان کے ساتھ اٹھنا بیٹھنا بھی تواضع میں داخل ہے۔ اور اس کا فائدہ یہ ہے کہ تم کبر و غرور جیسے مہلک عیب سے پاک ہو جاؤ گے۔ اور اللہ تعالیٰ کے یہاں جو لوگ بلند مرتبہ پائیں گے ان میں تم بھی ہو گے۔ ایک دوسری حدیث میں ہے:

ان اللہ اوحی الیّ ان تواضعوا حتی لا یفخر احدٌ علی احدٍ ولا یبغی احدٌ علی احدٍ

اللہ تعالیٰ نے میری طرف وحی کی ہے کہ انکساری اور تواضع اختیار کرو تاکہ کسی پر کوئی فخر یا ظلم نہ کر سکے۔

دوسری حدیث ہے:

علیکم بالتواضع فان التواضع فی القلب ولا یوذین مسلم مسلماً فلرب متضاعف فی اطمارٍ لو اقسم علی اللہ لابرّہٗ

تواضع کو اپنے اوپر لازم کر لو اور تواضع کی اصل جگہ قلب میں ہے۔ اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ کوئی مسلمان دوسرے مسلمان کو تکلیف نہ دے اس لئے کہ بہت سے پھٹے پرانے کپڑوں میں رہنے والے ایسے ہوتے ہیں کہ اگر وہ اللہ کے اوپر (بھروسہ کر کے) قسم کھا لیں تو اللہ ان کی قسم کو پورا کر دیگا

مذکورہ حدیث سے تین باتیں سامنے آتی ہیں:

(۱) تواضع کا تعلق قلب سے ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ صرف ظاہری طور پر انکساری کا اظہار کافی نہیں ہے، بلکہ ضروری ہے کہ قلب میں بھی یہ کیفیت جاگزیں ہو، اس لئے کہ اگر قلب میں تواضع کی یہ کیفیت پورے طور پر نہ ہوگی تو اس میں اخلاص نہیں ہوگا اور بغیر اخلاص کے عمل قبول پذیر نہ ہوگا۔ یہ تواضع کا سب سے اعلیٰ اور ارفع درجہ ہے۔

(۲) اگر واقعی یہ کیفیت دل میں اتر گئی ہے تو اس کا حقیقی مظاہرہ یہ ہے کہ اس سے کسی کو تکلیف نہ پہنچے، اس کی کسی حرکت یا فعل سے کسی کو روحانی یا جسمانی ایذا نہ پہنچے۔ یہ تواضع کا دوسرا درجہ ہے۔

(۳) بہت سے برگشتہ حال لوگ اللہ کے نزدیک بہت بلند درجہ رکھتے ہیں، اسی لئے معمولی سے معمولی آدمی کو بھی حقیر نہ سمجھنا چاہئے، اور نہ اس کے ساتھ کوئی برا سلوک کرنا چاہئے، کیونکہ دل کا حال اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو معلوم نہیں ہے۔ اس لئے ہو سکتا ہے کہ اس کی ظاہری بدحالی تواضع اور انکساری کی وجہ سے ہو، اور اس کے قلب میں بھی یہ کیفیت پیدا ہو۔ اس لئے اس کی تحقیر خدا کی ناراضگی کا سبب ہوگی۔ اور وحدہٗ لاشریک کی ناراضگی دوزخ کا پیش خیمہ ہے۔ یہ تواضع کا سب سے ادنیٰ درجہ ہے۔

صحابہ کرام اور تواضع: حضرت عمرؓ فرماتے ہیں، "جب بندہ تواضع کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کی عقل و بصیرت میں اضافہ کر دیتا ہے"، حضرت سلمان فارسیؓ فرماتے ہیں "جو شخص خدا کے لئے انکسار کرتا ہے قیامت کے دن اللہ تعالیٰ اس کا درجہ بلند کر دے گا"۔ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں "لوگ ایک بہت افضل عبادت سے غفلت برتتے ہیں، وہ عبادت تواضع ہے۔"

عروہ بن زبیرؓ سے روایت ہے کہ میں نے حضرت عمرؓ کو ایک بار دیکھا کہ وہ پانی کا مشکیزہ اپنے کندھے پر رکھے ہوئے جا رہے ہیں۔ میں نے ان سے عرض کیا۔ آپ امیر المومنین ہیں آپ کے لئے یہ زیبا نہیں ہے۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا۔ جب میرے پاس وفود اطاعت و فرمانبرداری

کی خبریں لے کر آتے ہیں تو اس کی وجہ سے میرے نفس میں ایک قسم کی نخوت پیدا ہو جاتی ہے۔ تو میں نے چاہا کہ اس طرح سے نفس کے کبر کو توڑ دوں۔

تواضع کا اصل مقصد یہی ہے کہ نفس میں کبر و نخوت کا شائبہ تک نہ رہنے پائے۔

ایک بار حضرت ابوذرؓ نے حضرت بلالؓ کو سیہ فام کہہ دیا۔ حضرت بلالؓ تو کچھ نہیں بولے لیکن بعد میں حضرت ابوذرؓ کو ندامت ہوئی اور انھوں نے اپنے کو حضرت بلالؓ کے سامنے ڈال دیا اور قسم کھائی کہ جب تک بلالؓ میرے چہرے پر اپنا پاؤں نہ رکھ دیں گے۔ میں اپنا چہرہ نہ اٹھاؤں گا۔

تواضع میں اسی طبعی خاکساری کی ضرورت ہے۔

صوفیائے کرام اور تواضع : اوپر کی تحریر سے ظاہر ہے کہ تواضع کا مقصد یہ ہے کہ انسان کے اندر خدا کی فرمانبرداری اور اس کی رضاجوئی کی ایسی تڑپ پیدا ہو جائے کہ وہ زندگی کے تمام شعبوں میں اور خصوصیت سے اپنی معاشرتی زندگی میں کوئی ایسی روش نہ اختیار کرے جو اس کی عبدیت کے منشا کے منافی ہو، پھر یہ بات بھی پیش نظر رکھنی چاہیئے کہ تواضع افراط اور تفریط کے درمیان کی راہ ہے۔ اس لئے اس راہ پر چلنے کیلئے بہت احتیاط کی ضرورت ہے۔ اگر وہ افراط کی طرف بڑھا تو گویا اس نے خدا سے بغاوت کی اور اگر تفریط اختیار کی تو اس نے خود اپنے کو ذلیل و خوار کیا۔ صوفیائے کرام نے بھی بڑی وضاحت کے ساتھ تواضع کی تشریح کی ہے۔ فضیل ابن عیاضؓ سے تواضع کے متعلق دریافت کیا گیا تو انھوں نے فرمایا، "تواضع یہ ہے کہ حق کیلئے مطیع اور فرمانبردار ہو جاؤ۔" ابن عطارؒ نے فرمایا "تواضع یہ ہے کہ حق جس سے بھی معلوم ہو جائے اسے قبول کر لیا جائے۔" یوسف بن اسباطؒ نے فرمایا۔ "تھوڑی تواضع بہت سی کوششوں کے برابر ہے۔" ایک بار ابن سماکؒ نے ہارون رشید سے کہا کہ "امیرالمومنین تواضع اس مرتبۂ خلافت سے زیادہ بلند ہے۔" حسن بصریؒ فرماتے ہیں۔ "تواضع یہ ہے کہ جب تم اپنے گھر سے نکلو تو جس مسلمان سے بھی ملو اس کو اپنے سے افضل سمجھو۔" زیاد نمیری کا قول ہے کہ غیر متواضع زاہد اس درخت کی مانند ہے جس میں پھل نہیں آتا۔ (مدارج السالکین)

مدرسہ محمدی کے امانتی کتب خانہ میں

فنونِ حرب کے رسالوں کا ایک مجموعہ

جناب صلاح الدین محمد ایوب صاحب

فنون حرب کے موضوع پر ایک مجموعۂ رسائل مدرسۂ محمدی کے امانتی کتب خانہ میں محفوظ ہے۔ اس کے متعلق اہل علم کی آگاہی کے لئے ضروری امور قلمبند کیے جاتے ہیں۔

(۱) ورق ۱ الف پر کتاب کا نام یوں لکھا ہے: "تحفة المجاهدين في العمل بالميادين"

ناقل نے مولف کے متعلق اس طرح لکھا ہے: تاليف المحقق الفطن العلامة الهمام المرحوم الى الله تعالى لاجين الحسامي تغمده الله تعالى برحمته"

ناقل نے کتاب کے موضوع کے متعلق بھی نام کتاب اور نام مولف کے ساتھ یوں صراحت کی ہے۔ "يبين كيفية المصافة في الحرب والوقوف في الميدان والمحاربة"

کتاب کے مقدمہ میں (ورق ۱ ب) ناقل نے مولف کے نام کو لاجین الجسامی نقل کیا ہے۔ غالباً ح کے بجائے ج لکھ دیا ہے۔

مولف نے اپنے نام کی صراحت ان الفاظ میں کی ہے: "الفقير الى الله تعالى لاجين الحسامي عفا الله عنه"

مولف نے مقدمہ میں کتاب کے نام کی بھی صراحت کی ہے: وسميته تحفة المجاهدين

فی العمل بالمیادین "

کتاب کے موضوع کی صراحت بھی مولف نے کی ہے :

" وبعد فان للحروب لوازم لابد للمتصف بالشجاعة منها وجوانم لایستغنی عنہا وقد ضمن ھذا الکتاب مایجب لمتعاطی الحرب من الوقوف علیہ ومعرفۃ رسمہ ومعرفۃ کیفیتہ وفھمہ والامتثال لمرسومہ والاتسام برسمہ وخبرہ ما تضمنہ من اقبال وادبار و اصدار و ایراد و کر وفر و وقوف وتصویب بسنان وارسال عنان و اقدام و احجام ووجود و اعدام وسواہا فیہ مایجب الوقوف علیہ و الوقوف عند حدہ و ان یجعل الشجاع عمدتہ حال ھزلہ وجدہ "

یہ کتاب اس مجموعہ کے ۱۶ اوراق پر مشتمل ہے ۔ اس مجموعے میں جتنے رسالے شامل ہیں وہ سب مجموعی طور سے ۷۲ اوراق پر مشتمل ہیں ۔ ان رسالوں کی تقطیع ۳۰ × ۲۰½ سینٹی میٹر ہے ۔ ہر صفحہ پر ۲۱ سطریں لکھی ہیں ۔ خط بہت واضح اور جلی ہے ۔ غیر فن دان آدمی کے لئے بظاہر تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ناقل نے کتابت صحت کے ساتھ کی ہے ۔ اور اچھی طرح سب رسالے پڑھے جا سکتے ہیں ۔ البتہ روشنائی کاغذ پر پھیل رہی ہے ۔ اور کچھ عرصے میں یہ رسالے ناقابل استفادہ ہو جائیں گے ۔

لاجین الحسامی کا رسالہ ابواب و فصول پر منقسم نہیں ہے ۔ صف بندی اور میدان میں تمنے کی ایک ایک کیفیت وہ قلمبند کرتے ہیں اور آخر میں یہ لکھ کر کہ " ھذا ترتیبھم " نیچے ڈائگرام Diagram میں صف بندی کیسی ہونی چاہیئے بتا دیتے ہیں ۔

اس طرح صف بندی کی ۳۱ صورتیں بیان کی ہیں اور ۳۱ Diagram کھینچے ہیں ۔ Diagram میں نیلی اور سرخ روشنائی استعمال کی گئی ہے ۔

ورق ۱۳ الف پر صف بندی کی کیفیت میں یہ ترکیب بتائی ہے ۔

" فاذا فعلوا ذلک یخرج کل واحد منہم قطاسا اقبالہ صاحبہ

ویترتبون علی ھذہ الصفة ویفعلون ذلك میدان الطیر ویسوقون یمینا وشمالاً والی قبلی والی بحری یفعلون ذلك مرتین"۔

ورق ۱۵ الف پر یہ عنوان قائم کیا ہے۔ "من لعب بالرمح"۔ اور اس بیان کو ۶ فصلوں میں بیان کیا ہے۔ اس پر یہ رسالہ ختم ہوجاتا ہے۔

اس رسالہ کی ابتدا اس طرح ہوتی ہے: الحمد للہ الذی اعلا قدرہ من اتصف بالشجاعة"

ورق ۱۷ ب پر دوسرا رسالہ شروع ہوتا ہے۔ اور بسملہ کے بعد بلا کسی تمہید اور دیباچہ کے الباب الاول لکھ کر اس کا موضوع یوں لکھا ہے: "فی البنود الحربیة"۔ اس باب میں ۷۲ بند کا تذکرہ ہے اور وہ یہ ہیں:

(۱) تبطیل یمین وتبطیل شمال (۲) بند الامام علی رضی اللہ عنہ (۳) بند حمزہ (۴) بند خالد بن ولید (۵) بند جالے (۶) بند دلوقہ (۷) بند الرکاب (۸) بند قلادہ (۹) بند دولاب (۱۰)....
(۱۱) بند فرد (۱۲) بند مستصعب الیمین (۱۳) بند التلوینہ (۱۴) بند الحلقہ (۱۵) بند طہر (۱۶) بند المسطو
(۱۷) نقل العنان (۱۸) بند الحلقہ (۱۹) بند المستصعب (۲۰) بند الترجیین (۲۱) بند کبیر خار (۲۲) بند السیف
(۲۳) بند الیتیم (۲۴) بند لبب الصغیر (۲۵) بند الخدمتین (۲۶) بند المزوج (۲۷) بند طاق المقلوب
(۲۸) بند الجمیلہ (۲۹) بند تبطیل (۳۰) بند المجموع (۳۱) بند المصطحب (۳۲) بند وسطی (۳۳) بند المستصعب (۳۴)..... (۳۵) بند السیرد (۳۶) بند المرکز حط (۳۷) تا (۳۹) بند المرکز
(۴۰) بند المحرر (۴۱) بند الہادی (۴۲) بند التام (۴۳) بند المرفق الکبیر (۴۴) بند اللبب الکبیر
(۴۵) بند الکلاب (۴۶) بند السوار (۴۷) بند طارقة (۴۸) بند فصاد (۴۹) بند الفصادین
(۵۰) بند الناھض (۵۱) من بنود الرد (۵۲) تا (۵۹) بنود الرد (۶۰) صاحب الخدم
(۶۱) تا (۶۸) بنود العلویات (۶۹) بنود الرمانة الکبیرة (۷۰) بند المکفوف (۷۱) بند المرفقین
(۷۲) الختام۔

ان بنود کی وضاحت کے بعد مولف نے ایک نیا باب قائم کیا ہے۔ اس کا عنوان یہ لکھا ہے: باب "فی تساديح حربية" اور یہ لکھا ہے کہ یہ باب ۲۵ تسریحوں پر مشتمل ہے۔ اس میں ہر تسریحہ کا صرف نام لکھا ہے اور مزید کوئی بات نہیں بیان کی۔ مثلاً الاول بنهفه، الثانی ورانی، الثالث الی تدام طعن، الرابع ورانی بدخول المرفق، الخامس ورانی بخروج بالطویل۔

اس باب کے آخر میں ناقل نے ایک ترقیمہ لکھا ہے جو حسب ذیل ہے:

"تم کتاب مراح نقل الریاح بحمد اللہ وعونہ وحسن توفیقہ

علی ید العبد الفقیر الی اللہ تعالی احمد بن سیفان الحنفی فی سادس

شہر رجب الفرد سنۃ تسع وتسعین وسبعمایۃ والحمد للہ وحدہ"

اس کتاب کا یہ نسخہ ۷۹۹ھ کا بظاہر نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ کاغذ دیکھنے میں واٹر مارک ہونے کی وجہ سے یورپ کا بنا ہوا معلوم ہوتا ہے۔

لامحالہ یہ عبارت اس نسخہ میں درج ہو گی جس سے ناقل نے اپنا نسخہ نقل کیا ہے۔ اس عبارت سے یہ معلوم ہوا کہ اس رسالہ کا نام مراح نقل الریاح ہے۔ اس کے ختم ہونے پر پھر عبارت یوں آغاز ہوتی ہے۔ (ورق ۲۳ ب)

"باب فی کیفیة التعلیم من البدایه الی النهایة"۔ اور یہ باب دس فصلوں پر مشتمل ہے۔ اس باب کو ختم کرتے ہوئے مولف نے اپنے استاد کا نام بیان کیا ہے جو یوں ہے:

"احمد شاہ بن مسعود بن عبد اللہ"

اس کے ختم پر یعنی ورق ۲۹ الف پر ایک اور نیا باب شروع ہوا ہے جو اس طرح لکھا گیا ہے۔ "باب فی التعلیم بضرب السیف"

اس باب کا ترقیمہ اس طرح لکھا گیا ہے:

"تم کتاب اعانة الملهوف فی العمل بالسیوف"

ورق ۲۹ ب پر ایک نیا رسالہ بسملہ کے ساتھ شروع ہوا ہے۔ جس کے مولف کا نام "امیر بدرالدین بن بکتوت الرماح الخازندار" بتایا گیا ہے۔ اس رسالہ کی ابتدا اس طرح ہے۔

"الحمد للہ الذی اذھب عنا الحزن ان ربنا لغفور شکور"۔

پہلا صفحہ فہرست اور تمہید پر مشتمل ہے۔ بعد میں ورق ۳۰ الف پر متن بسملہ کے ساتھ شروع ہوتا ہے۔ ورق ۴۶ الف پر یہ رسالہ ختم ہوجاتا ہے۔ اس رسالہ کے مضامین میں صفۃ الرکوب، صفۃ شیل الطارقۃ، صفۃ سباق الخیل وغیرہ کے ساتھ گھوڑوں کے معالجہ کا بھی بیان ہے۔

ورق ۴۷ الف پر ایک دوسرا رسالہ شروع ہوتا ہے۔ اس رسالہ کا نہ تو نام معلوم ہوسکا اور نہ یہ کہ اس کا مولف کون ہے۔ اس کا موضوع فروسیہ ہے۔ وہ سب امور جو گھوڑوں سے متعلق ہیں نہ صرف زمانہ امن میں بلکہ بوقت جنگ بھی۔

گھوڑوں پر سے نیزوں کے ذریعہ مخالفوں پر حملہ کرنے کے سلسلے میں بعض عربی شاعروں کے شعر بھی نقل کیے ہیں۔ جن شاعروں کے شعر نقل کیے گئے ہیں اُن میں عمر بن معدی کرب، عنترہ ربیعہ ابن مکدم، حارث ابن عمر، ربان الحمانی، عمرو بن مسعود وغیرہ شامل ہیں۔

کتاب کا بڑا حصہ بغیر باب و فصل کے ہے۔ بعد میں مضامین کو باب وار بیان کیا ہے۔

ورق ۷۳ الف پر یہ رسالہ ختم ہوگیا۔

اس رسالہ کی ابتدا اس طرح ہے۔ "الحمد للہ ذی العظمۃ المتعالی بالقدرۃ عن الصفات والامثال"۔ فقط

شرعی صاع کی حقیقت

مولانا معین الدین صاحب مولانا آزاد لائبریری علیگڈھ مسلم یونیورسٹی

(شامی ج ۲ صفہ ۷۶) ۔ (قولہ وھو الصاع الخ) ۔ اعلم ان الصاع اربعۃ امداد والمد رطلان والرطل نصف من والمد بالدراہم مائتان وستون درہما وبالاستار اربعون والاستار بکسر الھمزۃ ستۃ ونصف وبالمثقال اربعۃ ونصف کذا فی شرح درر البحار والمد والمن سواء کل منھما ربع صاع رطلان بالعراقی والرطل مائۃ وثلاثون درہما وفی الزیلعی والفتح اختلف فی الصاع فقال الطرفان ثمانیۃ ارطال بالعراقی وقال الثانی خمسۃ ارطال وثلث قیل لااختلاف لان الثانی قدرہ برطل المدینۃ لانہ ثلاثون استارا والعراقی عشرون.....

ثم اعلم ان الدرہم الشرعی اربعۃ عشر قیراطا والمتعارف الآن ستۃ عشر فاذا کان الصاع الفا واربعین درہما شرعیا یکون بالدرہم المتعارف تسعمائۃ وعشرۃ۔

مدنی	عراقی	درہم	
			۱۶۰
رطل ۳۰ استار	رطل ۲۰ استار	۱۳۰	۶ ½
			۱۰۴۰
ساع ۵ ½ رطل	مد ۴۰ استار	۲۶۰	۱۴
ـــــ استار	صاع ۴ مد	۱۰۴۰	۱۴/۱۶) ۱۴۵۶۰ (۱۰۴۰/۹۱۰
۱۶۰	۱۶۰		۱۴۵۶۰

اس سے ثابت ہوا کہ ہر دو صاع استاری و قیراطی اعداد میں متحد ہیں ۔ یہ نہیں معلوم ہوا کہ ان

ہر دو قیراطوں کے وزن میں بھی اتحاد ہے یا نہیں۔ حسابی نظریہ تو اس کا متقضی ہے کہ ایک چیز کا چودہواں حصہ اسی چیز کے سولہویں حصہ سے عدد، وزن اور مساحت میں بڑا ہوتا ہے۔ چنانچہ ۱۰۴۰۔۱۔ اور ۹۱۰۔ میں ۱۴۔۱۶ کا امتیاز قائم ہے یعنی چودہ قیراط والے درہم کا جو وزن ہو اس وزن کے سولہ حصے کر لئے گئے۔ جس سے ہر دو درہم کا وزن ایک رہا۔ البتہ قیراط کے وزن میں فرق ہو گیا۔ مثالاً ایک زمانہ میں رتی ۳ جو کی تھی جس کو گھونگچی کہتے ہیں۔ اور فی زمانہ رتی ۴ جو کی ہے جس کو خر توبہ کہتے ہیں ۱۲ جو میں دونوں رتیاں شریک ہیں، اب فرض کرو ۱۲۔۱۲ جو کے دو سکے ہیں ایک ۳ جو والی ۴ رتی کا مربع [۱۲] دوسرا ۴ جو والی ۳ رتی کا مثلث △۱۲ ہر دو سکہ وزن میں متحد ہیں۔ اور کل رتیاں ۹۶ ہیں جن کے مربع سکے ۳۲ ہوئے اور مثلث سکے ۲۴۔ جس طرح ان ۳۲ و ۲۴۔ میں ۳ و ۴ کا امتیاز ہے۔ اسی طرح ان کے وزن میں بھی یہی امتیاز رہے گا۔

۲۴	۳۲	۱۲	۸	۸	۲۴	۳۲
۴	۳	۸	۳	۴	۱۲	۱۲
۹۶	۹۶	۹۶	۲۴	۳۲	۲۸۸	۳۸۴

یعنی ہر دو سکے ۱۲۔ اور ۸ میں متحد ہیں بعینہ یہی صورت ۱۴۔۱۶ کی ہے۔ ۴۸۔ اور ۴ میں متحد ہیں۔ اس کی تفصیل آگے آئے گی۔

شامی رح کے جملہ سے ہر دو درہم میں مغایرت معلوم ہوتی ہے۔ یہ مغایرت سکے کی تشکیلی ہے وزنی نہیں۔ چنانچہ رطل مدنی وعراقی استاری وزن میں مختلف ہیں مگر درہمی وزن میں متحد ہیں۔ اسی طرح درہم شرعی وعرفی قیراطی وزن میں مختلف ہیں مگر درہمی وزن میں متحد ہیں۔ یہ قیراطی اختلاف سکہ کی تشکیلی امتیاز سے ظاہر ہوتا ہے۔ مثلاً (۱۴) △۱۶ ہر دو ۴۸ جو۔

اب قیراط اور درہم شرعی وغیرہ کے اوزان معلوم کرنے کی ضرورت ہے۔

علامہ شامی رح نے شرعی اوزان کا معیار "شعیرہ معتدلہ" لکھا ہے یعنی ایسا جو، جو نہ بڑا ہو نہ چھوٹا نہ باریک ہو نہ موٹا۔ چھلا ہوا نہ ہو۔ زوائد سے پاک ہو۔

یوں تو مختلف کتابوں میں اوزان شرعی وغیر شرعی لکھے ہیں۔ مگر میں یہاں پر صرف ایک مطبوعہ کتاب "معجم متن اللغۃ" کا حوالہ کافی سمجھتا ہوں اس لئے کہ اس میں ہر وزن کی گرام سے بھی تطبیق دی گئی ہے۔ لکھتے ہیں:

درہم۔ مقدار ستۃ دوانق فارسی معرب۔ وربما قالوا درہام ودرہیم۔ من الاوزان معروف۔ وھو طبری وزنہ ۳۲ حبہ والبغلی اوالبغلی وھو ۶۴ حبہ۔ وھو الدرہم المعروف فی ھذہ الایام۔ اوشرعی وھو ما بین الطبری والبغلی وھو الدرہم الاسلامی وزنہ ثمان وارلعون حبۃ شعیر۔ ونسبۃ منہ الی الغرام ھی تقریبا

بغلی ۶۴ حبہ ۲۰۷۳۶۲ و ۳ غرام } مساوی ۸ دانق یا ۱۶ خرتوبہ خرتوبہ ۴ جو
شرعی ۴۸ حبہ ۲۰۵۵۲۲ و ۲ " } " ۶ " دانق ۸ جو
طبری ۳۲ حبہ ۶۰۳۶۸۱ و ۱ " } " ۴ " یا ۸ خرتوبہ۔

والدرہم سبعۃ اعشار المثقال، وعند العامۃ فی بلاد الشام ثلثا المثقال ای ستۃ عشر قیراطا والقیراط والقراط فی الوزن ربع سدس دینار (مثقال) حجازی (مکی) شامی ونصف عشر حجازی ج قراریط۔ والقیراط المکی الشامی وھو ربع سدس المثقال یکون باعتبار المثقال شرعیا ۶۸ ۴/۷ حبہ۔ حبتین وستۃ اسباع الحبۃ ای ۶۲۵/۴۳۶۸ من الغرام او اربعۃ عشر عشیر او لبعض الکسور۔ والقیراط العراقی وھو نصف عشر المثقال یکون ثلث حبات وثلاثۃ اسباع الحبۃ ای ۱۲۵/۲۸ من الغرام او سبعۃ عشر عشیرا (سنتیا) ولبعض الکسور۔ وقیراط الدرہم وھو الشامی ۲۴۹۶/۵۰۰ من الغرام باعتبارہ اربع حبات وباعتبارہ ست حبات فیکون ۲۴۹۶/۷۵۰

قیراط کے متعلق دو کلمہ ہیں۔ ربع سدس۔ نصف عشر۔ دونوں کا ماحصل ایک ہے یعنی $\frac{3}{24}$

دس درہم مساوی ۷ مثقال

$\frac{20}{24}$ ، ۲۴) ۴۸۰ (۲۰ ، ۴۸) ۴۸۰ (۱۰ ، $\frac{480}{480}$ ، ۲۴) ۴۸ (۲ ، $\frac{48}{48}$ ، ۶۸) ۴۸۰ (۷ $\frac{4}{7}$ ، $\frac{480}{480}$

وزن مثقال

علامہ شامیؒ کے جملہ سے درہم کی دو قسمیں معلوم ہوئیں ایک شرعی ۲۴ قیراط کا دوسرا عرفی ۱۶ قیراط کا۔ اور دونوں درہم ۶-۶ دانق کے۔ اور ۲۴ کا عدد درہم۔ دانق دونوں میں شریک ہے۔ بتفصیل ذیل۔

وزن دانق یعنی ۲۴ تقسیم ۳ — ۸) ۴۸ (۶ ، ۴۸

وزن قیراط شرعی یعنی ۲۴ تقسیم ۷ — $\frac{۳}{۷}$ ۳) ۸ ۴ (۱۴ ، ۴۲

وزن قیراط عرفی یعنی ۲۴ تقسیم ۸ — ۳) ۸ ۴ (۱۶ ، ۴۸ — ۲۴ × ۲ = ۴۸

اس سے ثابت ہوا کہ ہر دو درہم کا وزن ایک ہے۔ دانق اور قیراطوں کے وزن میں ۶-۱۴-۱۶ کا امتیاز ہے۔

دانق: ۱۰۴۰ × ۶ = ۶۲۴۰ ، ۶ × ۸ = ۴۸ ، ۶۲۴۰ × ۸ = ۹۹۲۰ ، ۱۰۴۰ × ۱۴ = ۱۴۵۶۰

۱۴) ۱۴۵۶۰ (۱۰۴۰
۱۶) ۱۴۵۶۰ (۹۱۰

۹۱۰ × ۴۸ = ۴۳۶۸۰ ، ۱۰۴۰ × ۴۸ = ۴۹۹۲۰ ، ۱۴۵۶۰ × ۳ = ۴۳۶۸۰

وزن صاع عرفی

وزن دانق و صاع شرعی ۲۴

۷) ۳۴۹۴۴۰ (۴۹۹۲۰
۸) ۳۴۹۴۴۰ (۴۳۶۸۰

قیراط کے وزن میں فرق کی وجہ سے ہر دو صاع کے وزن میں ۱۴-۱۶ کا امتیاز قایم ہے۔

مغالطے

صاحب در المختار نے اپنے زمانے کے اوزان قلمبند کر کے ان کو شرعی سمجھ لیا یعنی قیراط ۵ جو۔ درہم ۷۰ جو۔ مثقال ۱۰۰ جو۔ علامہ شامیؒ بھی اسی مغالطہ میں آکر یہ جملہ لکھ گئے۔ "لکن المعتبر فی قیراط الدرھم الشرعی خمس حبات۔ بخلاف الدرھم العرفی" نیز صاع کا وزن مونگ یا مسور کے ذریعہ ۱۰۴۰ درہم بتایا ہے مگر یہ نہیں بتایا کہ درہم کتنی مونگ یا مسور کا۔ نہ پانچ جو والے قیراط کا دانہ بتایا۔ نہ یہ بتایا کہ درہم عرفی کتنے جو کا۔ اتنا لکھ کر خاموش ہو گئے "فیکون الدرھم العرفی اکبر منہ"۔ یہ نہ سمجھے کہ اس صورت میں جملہ قیراط اور ہر دو صاع کے اوزان متحد ہو کر ۱۴-۱۶ کا امتیاز قایم نہیں رہے گا۔

جملہ قیراط	درہم شرعی	صاع شرعی	درہم عرفی	صاع عرفی
۱۴۵۶۰	۱۴	۱۰۴۰	۱۶	۹۱۰
۵	۵	۷۰	۵	۸۰
۷۲۸۰۰	۷۰	۷۲۸۰۰	۸۰	۷۲۸۰۰

اختلاف اوزان

ہندوستان میں کسی زمانہ میں (قیراط) رتی ۳ جو کی تھی جس کو سرخ یا گھونگچی کہتے ہیں۔ فی زمانہ (قیراط) رتی ۴ جو کی ہے جس کو عربی میں خرتوبہ کہتے ہیں۔ عالمگیر کے زمانہ میں (قیراط) رتی ۴½ جو کی تھی جس کو 'تخم گل چاندنی' کہتے ہیں۔ اس کی چھٹانک ۵ تولہ کی ہے۔ اور قاعدہ کلیہ یہ ہے۔ ۸ رتی کا ایک ماشہ۔ ۱۲ ماشہ کا ایک تولہ۔ ۵ تولہ کی ایک چھٹانک۔ ۱۶ چھٹانک کا ایک سیر۔ عالمگیری سیر ۶۴ تولہ کا۔

	ماشہ	تولہ	مساوی	درہم شرعی
۱ رتی ۳ جو	۲۴ جو	۲۸۸ جو	۶ درہم شرعی	۴۸ جو
۲ 〃 ۴	۳۲	۳۸۴	۸ 〃	
۳ 〃 ۴½	۳۶	۴۳۲	۹ 〃	صاع ۱۱۷۰ درہم ۔ ۷۰ جو

تطبیق بوزن شرعی

۱ع	۲ع	۳ع عالمگیری صاع
۸ ـ ۱۵۱) ۹۱۰ / ۶ بحساب ۱۶ قیراط ۹۰۶ / ۴	۱۳۰) ۱۰۴۰ / ۸ بحساب ۱۴ قیراط ۱۰۴۰	۱۳۰) ۱۱۷۰ / ۹ ۱۱۷۰
نصف ۷۵ تولہ ۱۰ ماشہ جس برتن میں اتنے جو صاف شدہ آجائیں اس میں عمدہ صاف شدہ گیہوں بھر کر فطرہ میں ادا کیے جائیں۔	نصف ۶۵ تولہ یعنی ۱۳ چھٹانک جس برتن میں ۱۳ چھٹانک صاف شدہ جو آجائیں اس میں عمدہ صاف شدہ گیہوں بھر کر فطرہ میں ادا کرنے چاہئیں۔	نصف ۶۵ تولہ یعنی ایک سیر ایک تولہ عالمگیری یہ رائج الوقت سیر سے سوا سیر گیہوں ہوتے ہیں۔

نصاب فضہ

۲۱) ۲۰۰ (۹
۲۰۰

۲۱ تولہ چاندی پر زکوٰۃ واجب ہے۔

۳) ۱۳۷۱ (۳۸۴
۱۱۵۲
۴) ۲۱۹ (۳۲
۱۹۲
۲۷ – ۳/۷
۳
۳۰
اضافہ ۲ جو
۳۲
۴ تولہ ۷ ماشہ سونا

نصاب ذہب

۲۰ دینار یا مثقال
مثقال ۲۰ قیراط
۴۰۰
۲۴
۱۳۷۱) ۹۶۰۰ (۷
۹۵۹۷
۳

اب سوال یہ ہے کہ شرعی اوزان کے مقابلہ میں دوسرے اوزان کو کیوں ترجیح دی جائے۔

درہم شرعی کی بھی دو قسمیں ہیں۔ صغیر۔ زکاتی ومعاملاتی امور میں مستعمل ہے۔ کبیر تجارت وعدلیات میں مستعمل ہوتا ہے۔ ۷۰ جو والے درہم کو زکاۃ تجارت وعدلیات وغیرہ کا میں متحد کرنا بھی مغالطہ ہے۔ (ملاحظہ ہو شامی)

جو صاحب اس مضمون کے متعلق کچھ تحریر فرمائیں اس کی ایک نقل میرے پاس بھی ارسال فرمادیں۔ ممکن ہے کہ میرے تخیل کی اصلاح ہو جائے۔

گذشتہ سے پیوستہ :

تاریخِ طبری کے ماخذ

(۱۵)

نوشتہ : ڈاکٹر جواد علی، عراق اکادمی، بغداد
ترجمہ : نثار احمد فاروقی، دہلی کالج، دہلی ۶

المسعودی کا کہنا ہے کہ اس نے ۳۰۳ھ میں شہر اصطخر میں ایک ضخیم کتاب دیکھی تھی جو اہلِ فارس کے بہت سے علوم پر حاوی تھی اس میں ان کے بادشاہوں کے حالات، عمارتوں کی تاریخ، اُن کے قوانین سیاست وغیرہ تھے، جو اُس نے فارسی کی دوسری کتابوں میں مثلاً خداینامہ، آیین نامہ و کہنامہ وغیرہ میں بھی نہیں پائے۔ وہ کہتا ہے :

"اس میں فارس کے سترہ ساسانی بادشاہوں کی تصویریں تھیں پندرہ مردوں کی اور دو عورتوں کی۔ اُن میں سے ہر ایک کی تصویر اس کی وفات کے دن تیار کی گئی تھی خواہ وہ بوڑھا ہو کر مرا ہو یا جوان مرگیا ہو۔ اس کا حلیہ، تاج، داڑھی، چہرہ مہرہ اور خط وخال سب بنائے گئے تھے ان بادشاہوں نے چارسو تینتیس (۴۳۳) سال ایک ماہ اور سات دن تک فرماں روائی کی۔ ان میں سے جب کوئی بادشاہ مرتا تھا تو اس کا مجسمہ بنا کر خزانوں میں رکھ دیا جاتا تھا تاکہ زندہ بادشاہ کی نگاہوں سے اپنے پیش رو کی خوبیاں پوشیدہ نہ رہیں۔ ہر بادشاہ کی تصویر جنگ میں، بحالت قیام یا عدالت میں جلوس کی شکل میں بنی ہوئی تھی۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی سیرت خواص اور عوام کے ساتھ، اور بڑے واقعات ومہمات جو اس کے عہد حکومت میں پیش آئے ہوں، بیان کیے گئے تھے۔

یہ کتاب ملوک فارس کے خزانے سے دستیاب ہوئی تھی اور نصف جمادی الآخرہ ۱۱۳ھ میں لکھی گئی تھی اور اسے ہشام بن عبد الملک بن مروان کے لیے فارسی زبان سے عربی میں ترجمہ کیا گیا تھا" المسعودی نے اس کتاب کے ناقل کا نام درج نہیں کیا ہے[1]۔

آیین نامہ | ابن المقفع نے تاریخ فارس کی ایک اور کتاب بھی عربی میں منتقل کی تھی جس کا نام آیین نامہ ہے[2] یہ پہلوی زبان میں آیین نامک کہلاتی تھی[3]۔ اس کا اصلی متن گم ہو چکا ہے اور عربی ترجمہ بھی نہیں ملا، صرف بعض کتابوں میں اس کی عبارتیں محفوظ رہ گئی ہیں، ان میں ایک ابن قتیبہ الدینوری (متوفی ۲۷۰ھ یا ۲۷۶ھ[4]) کی کتاب عیون الاخبار بھی ہے، جس میں اس نے اس کتاب کی طرف اشارہ کیا ہے[5]۔

المسعودی بھی اس کتاب سے واقف ہے اور اسے آیین ناماہ کہتا ہے[6] جیسا کہ الثعالبی نے اس سے نقل کیا ہے[7]۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب رسوم و رواج سے متعلق تھی یعنی ساسانیوں کی رسمیں، عادتیں، ان کا سماج اور مجلسیں اور تہوار وغیرہ۔ ابن ندیم نے اس کا نام "کتاب آیین نامہ فی الاٰصر" لکھا ہے[8]۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ اس کتاب کے نسخے کب غائب ہوئے۔ المسعودی نے لکھا

---

[1] التنبیہ والاشراف (طبع الصاوی) /۹۳ [2] "کتاب آئین نامہ" الفہرست/۱۷۲، "الآئین" عیون الاخبار جلد اول/۲۸ [3] بروکلمان ضمیمہ/۲۳۵ [4] الفہرست/۷۷، طبع یورپ السمعانی: الانساب ورق ۴۴۳ - الف - یاقوت: الارشاد ۱/۱۶۰ و مابعد - تاریخ بغداد ۱۰/۱۷۰ - بروکلمان: ضمیمہ ۱۸۵-۱۸۴/ [5] عیون الاخبار ۱/۲۸، ۶۲-۳/۲۲۱، ۲۷۸، ۴/۵۹ [6] التنبیہ والاشراف/۹۲، ۱۲۹ (طبع Carra de Vaux) [7] الغرر/۱۴ RICHTER: Studien S. 50-51 [8] بروکلمان ضمیمہ/۲۳۵ ZDMG 64 S. 126-128

[9] الفہرست /۱۷۲

ہے کہ "فارسیوں کی ایک کتاب کہنامہ ہے جس میں مملکت فارس کے عقائد و رسوم ہیں اور یہ اس کی ترتیب کے مطابق چھ سو ہوتے ہیں۔ یہ کتاب آیین نامہ کا ایک حصہ ہے اور آیین نامہ کی تفسیر کتاب الرسوم ہے یہ ہزاروں صفحات میں ہے اور کہیں بھی مکمل نہیں ملتی صرف بڑے بڑے موبذوں کے پاس اس کے مکمل نسخے دستیاب ہوسکتے ہیں[۱]۔" المسعودی کے اس قول کی روشنی میں معلوم ہوتا ہے کہ کتاب کہناما یا کہناگ Gahnamagh اسی کتاب آیین کا ایک جز ہے[۲]۔

کتاب التاج | کتاب، التاج بھی ان کتابوں میں سے ایک ہے جو ابن المقفع نے پہلوی زبان سے عربی میں منتقل کی تھیں۔ ابن ندیم نے اس کا نام کتاب التاج فی سیرۃ انوشروان[۳] لکھا ہے۔ لیکن شاید یہ اس کا گمان ہی ہے اور یہ کتاب محض انوشروان کی سیرت سے متعلق نہیں تھی بلکہ اس میں دوسرے بادشاہوں کے حالات بھی شامل تھے۔ اس سے ابن قتیبہ نے اخذ کیا ہے[۴]۔ غالباً الطبری نے اس سے وہ مقامات نقل کیے ہیں جو شاپور سوم، بہرام چہارم، خسرو اول[۵] اور خسرو ثانی سے متعلق ہیں جو خسرو پرویز[۶] کہلاتا ہے اپنے بیٹے شیرویہ کے نام اس کی وصیت بھی ماخوذ ہے[۷]۔ مشاہیر اہل قلم کی ایک جماعت کو اس کتاب نے متاثر کیا ہے مثلاً الجاحظ کی کتاب التاج پر اس کا اثر ہے[۸] یہ مصر میں احمد ذکی پاشا کی تحقیق سے شائع ہو چکی ہے[۹] اور بعض محققوں کا خیال ہے کہ یہ ان کتابوں میں سے ہے جو

---

[۱] التنبیہ والاشراف/۹۱ [۲] ARTHUR CHRISTENSEN: L'IRAN SOUR LES SASSANIDES P75 [۳] الفہرست/۱۷۲ [۴] بروکلمان ضمیمہ/۲۳۵، نولدیکی/۳۶۱، ۳۸۲

[۵] عیون الاخبار میں اس کا نام بارہ جگہ آیا ہے۔ [۶] ARTHUR CHRISTENSEN, P.58

[۷] الطبری ۲/۱۳۷ [۸] الطبری ۲/۱۵۹

[۹] BROCKELMANN, Suppl. 1. S. 235

INOSTRANNYEV: Iranian Influence p. 72

F. GABRIELI: Riv. degli. Studi. Orientali XI p 292

ابن المقفع کی طرف منسوب کر دی گئی ہیں[1]۔

کتاب مزدک | ابن المقفع نے کتاب مزدک کا ترجمہ بھی کیا تھا۔ یہ ان کتب میں سے ہے جن پر قصص کا رنگ غالب ہے۔ چناں چہ اس میں وہ دیو مالائی کہانیاں ہیں جو مزدک سے وضع کی گئی ہیں۔ الطبری نے اس سے مزدک اور مزدکیہ کا بیان نقل کیا ہے[2]۔ یہ بیان ہم زیادہ تفصیل سے کتاب غرر اخبار ملوک الفرس وسیرہم" میں بھی پاتے ہیں۔ الطبری نے قباذ سے مزدک کے مکالمے بھی نقل کیے ہیں[3]۔ اس کے سوا بھی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ الثعالبی نے اخبار مزدک میں جس مفصل کتاب کا ذکر کیا ہے اور اس کے حوالے دئے ہیں وہ یہی ہے۔ اسے مزدک نامہ یا مزدک نامک کہا جاتا ہے۔ دوسرے مورخوں نے بھی اس سے اخذ کیا ہے[4]۔

موسیٰ بن عیسیٰ | بعض دوسرے فارسیوں نے بھی اپنی تاریخ عربی زبان میں منتقل کی تھی جن میں محمد بن الجہم برمکی، زادویہ بن شاہ ویہ الاصفہانی، محمد بن بہرام بن مہریار، ہشام بن القاسم الاصفہانی بہرام بن مردانشاہ، موسیٰ بن عیسیٰ الکسروی وغیرہ ہیں[5]۔ میں پہلے لکھ چکا ہوں کہ ان میں سے بعض نے کتاب خدائینامہ کا ترجمہ بھی کیا تھا اور ان کے ترجمے معروف تھے جن سے بعض مورخوں نے نقل واقتباس کیا ہے اور یہ ترجمے ایک دوسرے سے مختلف تھے اور ترجمہ ابن المقفع سے بھی الگ تھے۔ موسیٰ بن عیسیٰ الکسروی نے خدائینامہ کے متعدد نسخے جمع کر کے ان سے مدد لی تھی اس کے سوا تاریخ فارس سے واقفیت رکھنے والے لوگوں کی اعانت بھی اس نے حاصل کی جن میں حسن بن علی الہمدانی، العلاء بن احمد بھی ہیں اور اس طرح ملوک فارس کی تاریخ پر ایک کتاب لکھی[6]۔ ابن ندیم

---

[1] الحیوان ۱/۷ [2] الطبری ۲/۹۱ و مابعد۔ فہرست تاریخ الطبری (عمل دی غویہ) ۱۰/۸۸۵، ۸۸۶، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۷

[3] ص ۵۹۶ و مابعد [4] بروکلمان (ضمیمہ) ۲۳۵

[5] ایضاً/۲۳۷ [6] حمزہ/۱۵

نے موسیٰ بن عیسیٰ الکسروی کی دو کتابوں کا ذکر کیا ہے ایک کا نام وہ حب الاوطان بتاتا ہے اور دوسری کو "کتاب مناقضات من زعم أنه لاينبغي أن يقتدى القضاة في مطاعمهم بالأئمة والخلفاء"[1] لکھتا ہے۔

اور بروکلمان کا خیال ہے کہ قصہ سندباد کا اغریقی ترجمہ ان کتابوں میں سے ہو سکتا ہے جو اس کی طرف منسوب کی جاتی ہیں[2]۔

میری رائے یہ ہے کہ ان میں سے بیشتر کتابیں جو کتب سیر الملوک یا کتب سیر ملوک العجم کہلاتی ہیں اور جن کے بارے میں سمجھا جاتا ہے کہ کتاب خدا ینامہ کا ترجمہ ہیں، در اصل یہ جمع، تصنیف، تلخیص یا اضافات و اصلاحات کا عمل ہیں جو ان کے مولفوں نے کیا ہے مگر ترجمہ مشہور ہو گئے ہیں حالانکہ یہ ان لوگوں کی تالیف ہیں۔

ابن ندیم نے تاریخ و ادب کی ایسی بہت سی کتابوں کے نام لکھے ہیں جو فارسی سے عربی میں منتقل ہوئیں۔ اس نے ان کتابوں کے نام بھی لئے ہیں جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا اور ان کے سوا بھی کچھ ہیں مثلاً کتاب رستم و اسفندیار، کتاب شہر براز مع ابرویز، کتاب الکارنامج فی سیرۃ انوشروان، کتاب بہرام و نرسی، کتاب بوداساف بوتاسف و بلوہر، وغیرہ[3]۔ غالباً ان میں سے کچھ کتابیں گھڑی ہوئی ہیں اور زمانہ اسلام میں لکھی گئیں۔

منظوم ترجمے | عربی شاعر ابان بن عبدالحمید بن لاحق بن عفیر الرقاشی نے ان میں سے بعض کتابوں کو نظم کا جامہ بھی پہنایا اور مزدوج شعروں میں منتقل کیا، چنانچہ کتاب کلیلہ و دمنہ، کتاب سیرۃ اردشیر، کتاب سیرۃ انوشروان، کتاب بلوہر و برداسفیہ[4]، کتاب مزدک، کتاب سندباد (سندباذ)[5] وغیرہ ان

---

[1] الفہرست/۱۸۵ [2] بروکلمان (ضمیمہ)/۲۳۷ - انسائیکلوپیڈیا جلد ۴/۴۳۵ [3] الفہرست/۴۲۴ وما بعد GOLDZIHER: [4] الفہرست/۱۶۲ "کتاب بلوہر و برداساف" بروکلمان (ضمیمہ) ۲۳۹ [5] Verh des VII Inter cong Wien 1888 [6] بروکلمان (ضمیمہ) ۲۳۹

میں شامل ہیں۔ مگر افسوس ہے کہ ان ترجموں کی اصلیں گم ہو چکی ہیں اور ترجموں کے کچھ نمونے الصولی (متوفی ۳۳۵ھ یا ۳۳۶ھ) کی کتاب الاوراق میں ملتے ہیں[۱]۔ اس معاملے میں بہت سے شعراء نے اس کی نقل اتارنی چاہی اور فارسی کے جن شاعروں نے مثنوی کی شکل میں تاریخ ایران نظم کی ہے وہ بھی اسی کے راستے پر چلے ہیں ان میں مسعودی مروزی بھی ہے جس نے فارسی میں مثنوی لکھی۔ یہ وہی ہے جس کی طرف الثعالبی نے اپنی کتاب "اخبار ملوک الفرس وغیرہم" میں اشارہ کیا ہے[۲]۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

اور کتاب الکارنامج جس کا میں نے پہلے ذکر کیا اردشیر کی تاریخ ہے۔ اس کا نام "کارنامک ارتخشتر بابکان" ہے نولدکی کا گمان ہے کہ یہ ساتویں صدی عیسوی کے لگ بھگ تصنیف ہوئی ہے[۳]۔ کتاب خدایانامہ کی نسبت یہ تاریخ میں ثانوی حیثیت کی کتاب ہے۔ اس کی فارسی اصل موجود ہے، ترجمہ بھی ہو چکا ہے اور متعدد بار چھپا ہے[۴]۔

ملوک فارس کا بیان کرتے ہوئے المسعودی نے ایک کتاب السکیکین کا نام بھی لیا ہے جسے ابن المقفع نے قدیم فارسی سے عربی میں ترجمہ کیا تھا۔ اس کے بارے میں لکھا ہے: "اہل فارس اس کتاب کی بہت عزت کرتے ہیں کیوں کہ یہ ان کے اسلاف کی تاریخ اور بادشاہوں کی سیرت پر ہے"[۵]

---

[۱] J. H. DUNNE: 1-51, Ency I.S 541
KRIYMSKI: Aban Lahikij manicheist Poet
Moscow 1913 p 9-11, 47-49

[۲] الغرر/۱۰، ۳۸۸ [۳] لواح مجیدہ من الثقافۃ الاسلامیہ/ ۱۳۴

[۴] Karnamki Artachshatr-i-PapKan
Ency. Vol II p. 180 Bombay 1896, 1899, 1900
ترجمہ وطبع نولدیکی شہر گوٹنگن ۱۸۷۸ء [۵] المروج/ ۱/ ۱۹۱-۱۹۲

اس کتاب سے اس نے کیخسرو اور لہراسپ[1] کے حالات لیے ہیں۔ المسعودی نے تاریخِ ایران کی
کچھ ایسی کتابوں کی طرف بھی اشارے کیے ہیں جن کو اس نے دیکھا تھا اور ان سے استفادہ کیا تھا،
اہل فارس کے عبادت خانوں میں بھی وہ گیا تھا اس طرح اس نے کچھ ایسا نادر مواد پیش کر دیا ہے جو
دوسرے مورخوں کی تصانیف میں نہیں ملتا۔

ان تاریخ نویسوں نے عربی مصادر سے بھی فائدہ اٹھایا ہے اور اسے تاریخ فارس سے
منسوب کر دیا ہے مثلاً وہ اقوال جو ہرمز چہارم سے منسوب ہیں یقین ہے کہ عربی ماخذ سے لیے گئے
ہیں[2]۔ اسی طرح کا معاملہ ان اشعار یا رسالوں کا ہے جو عربی میں عہدِ اسلامی کے اسلوب کے مطابق
لکھے گئے اور تاریخ فارس کے ذیل میں درج ہوئے ہیں۔

ابوعبیدہ | ابوعبیدہ معمر بن المثنیٰ (متوفی مابین ۲۰۸ھ و ۲۱۳ھ[3]) کی روایات اور تصانیف کا شمار
بھی ان اہم ماخذ میں ہوتا ہے جن سے مورخوں نے فائدہ اٹھایا ہے اور اسلام سے پہلے کے
ساسانیوں کے حالات یا عرب و ایران کے تعلقات کا مواد وہیں سے اخذ کیا ہے۔ الطبری نے
اس سے عدی ابن زید العبادی کے قتل کا واقعہ اور معرکہ ذی قار کا احوال لیا ہے اس کے علاوہ بھی
کچھ اخبار لیے ہیں جو عہدِ اسلامی سے تعلق رکھتے ہیں۔ چناں چہ تاریخ الطبری میں اس کا نام ۵۷ سے

---

[1] المروج ۱/۱۹۲ [2] الدینوری : الاخبار الطوال/۷۷

Ency. Vol IV p181, Noldeke : Geschickte der
Perser und Araber S. 326

[3] "ابوعبیدہ سنہ ۱۱۲ھ میں پیدا ہوا اور سنہ ۲۱۰ھ میں وفات پائی۔ ایک قول سنہ ۲۱۱ھ بتاتا ہے۔ ابوسعید
کا بیان سنہ ۲۰۸ھ ہے اور کسی نے سنہ ۲۰۹ھ بھی لکھا ہے۔" الفہرست/۷۹ و مابعد۔ تاریخ بغداد ۱۳/
۲۵۲ و مابعد، الارشاد ۷/۱۶۴ - الذہبی : طبقات الحفاظ جلد ۱/۳۳۸، الیافعی : مرآۃ ۲/۴۴
و مابعد۔ السیوطی : البغیہ/۳۹۵ - ابن العماد : شذرات الذہب ۲/۲۴ - بروکلمان ۱/۱۰۳، ضمیمہ ۱/۱۶۲

زیادہ مواقع پر ملتا ہے[1]۔ السعودی نے ملوک الطوائف[2] اور ملوک ساسان[3] کے حالات کی روایت اسی سے کی ہے۔ اس کی تالیفات جن کے نام ابن الندیم نے لکھے ہیں اخبار، انساب اور لغت کے موضوعات پر تعداد میں سو سے زیادہ ہیں[4]۔ ان میں سے کچھ کتابیں ہمیں دستیاب ہوتی ہیں[5]۔ ابن خلکان کا بیان ہے کہ اس کی تصنیفات تعداد میں دو سو کے لگ بھگ تھیں[6]۔

الطبری نے اس راوی کا نام نہیں لیا جس نے معرکۂ ذی قار اور قتل عدی بن زید کی روایت ابوعبیدہ سے سنی تھی، بلکہ یوں لکھا ہے: "ابو عبیدہ معمر بن المثنیٰ سے روایت کی گئی، کہا: مجھ سے ابو المختار فراس بن خندق اور چند عرب علماء نے، جن کا نام اس نے لیا، یہ بیان کیا..."[7] اس کے ساتھ ہی وہ ہشام ابن الکلبی کی اسحاق الجصاص سے لی ہوئی دوسری روایت بیان کرتا ہے جو اس نے حماد کی کتاب سے لی ہے[8]۔ عدی ابن زید کے اخبار سے متعلق ابن الکلبی کی ایک تالیف تھی جس کا نام "کتاب عدی بن زید العبادی" ہے[9]۔ غالباً یہ ان مآخذ میں سے ہے جن سے الطبری نے عدی کا قصہ اور وہ امور جو عرب وایران کے درمیان اس کے بعد پیش آئے، نقل کیے ہیں۔

ابو الفرج الاصفہانی نے معرکہ ذی قار سے متعلق جو فصل لکھی ہے اس سے ہمیں الطبری کا ماخذ پہچاننے میں مدد ملتی ہے۔ الاصفہانی نے اپنے اخبار "علی بن سلیمان الاخفش عن السکری عن محمد بن حبیب عن ابن الکلبی عن خراش ابن اسمعیل" یا الاثرم کی روایت کے ذریعہ ابوعبیدہ سے لیے ہیں[10]۔

---

[1] فہرست تاریخ الطبری (عل دی غویہ) / ۳۷۱ [2] المروج ۱/ ۱۴۶

[3] المروج ۱/ ۱۵۷، ۱۷۶ [4] الفہرست / ۸۰

[5] بروکلمان (ضمیمہ) / ۱۶۲ - انسائی کلوپیڈیا جلد اول / ۱۱۲ - گولڈزیہر / ۱۹۴

[6] الوفیات ۲/ ۱۴۰ [7] الطبری ۲/ ۱۴۶، ۱۵۲

[8] الطبری ۲/ ۱۴۶ [9] الفہرست / ۱۴۱

[10] الاغانی ۲۰/ ۱۳۲ (طبع بولاق)

یا ابن الاعرابی کی کتابوں سے "عن علی بن سلیمان الاخفش عن السکری عن محمد بن حبیب عن ابن الکلبی" ـــ اور اس نے اپنے باپ سے یا اسحاق ابن الجصاص سے یا حماد الراویہ سے روایت کی ہے۔[1]

علی بن سلیمان | لیکن علی بن سلیمان جو الاخفش الاصغر کے نام سے معروف ہے تاکہ الاخفش الاکبر سے التباس نہ ہو سکے، (جو نحوی اور لغوی تھا جس کا نام عبد الحمید بن عبد المجید ہے، یہ اہل ہجر میں سے تھا، سیبویہ اور ابو عبیدہ کے شیوخ میں شمار ہوتا ہے) اسی طرح الاخفش الاوسط ابو الحسن سعید بن صعدہ کو کہا جاتا ہے۔ (جو ۳۱۵ھ یا ۳۱۶ھ میں بغداد میں فوت ہوا تھا یہ ۲۸۷ھ میں مصر بھی پہنچا تھا[2]) ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابو الفرج الاصفہانی نے اس سے درس لیا تھا اس نے عدی بن زید کی خبر الاخفش کی کتاب ہی سے لی جس کا نام کتاب المغتالین تھا۔ اور اس کے سامنے اس کی قرارت بھی کی تھی[3]۔

السکری | رہا السکری، اس کا نام الحسن بن الحسین بن عبید اللہ بن عبد الرحمن اور کنیت ابو سعید ہے۔ یہ نحوی اور لغوی تھا۔ اس نے ۲۷۵ھ میں وفات پائی۔ متعدد کتابوں کا مولف ہے[4]۔ اس نے علماء کی ایک جماعت سے اخذ روایت کیا جن میں محمد بن حبیب بھی شامل ہے[5] جو عالم لغوی، اخباری اور ماہر انساب تھا اس نے ۲۴۵ھ میں انتقال کیا[6]۔ اس کی بھی متعدد تصانیف

---

[1] الاغانی ۲/ ۹۷، ۱۰۵ (مطبع دار الکتب المصریہ)

[2] ابن خلکان: الوفیات ۱/ ۴۱۸ و مابعد۔ ابن الندیم نے اس کی تین کتابوں کا ذکر کیا ہے۔
الفہرست/ ۱۲۳ یوھان فک: العربیہ/ ۱۴۱ بروکلمان (ضمیمہ)/ ۱۸۹

[3] الاغانی ۲/ ۱۴۰ (طبع دار الکتب المصریہ)

[4] الفہرست/ ۱۱۷۔ یاقوت: الارشاد ۳/ ۶۲.

[5] تاریخ بغداد ۷/ ۲۹۶۔ السیوطی: البغیہ/ ۲۰۸ الآمدی: المؤتلف/ ۱۴۸، بروکلمان/ ۱۰۸۔ ضمیمہ/ ۱۶۸

[6] بروکلمان/ ۱۰۵، ضمیمہ/ ۱۶۵

ب۔ اس نے کبار علماء کی ایک جماعت سے روایت کی ہے جو ان علوم میں ماہرانہ واقفیت
کھتے تھے مثلاً ابن الاعرابی، قطرب، ابو عبیدہ، ابو الیقظان[۱] اور ابن الکلبی[۲]۔

الاعرابی | اور ابن الاعرابی ابو عبداللہ محمد بن زیاد متوفی ۲۳۱ھ ہے اس کی مجلس میں
ب، لغت اور اشعار کے شائقین آیا کرتے تھے اور یہ بغیر کتاب کی مدد کے انھیں املا
اتا تھا۔ اس نے المفضل بن محمد الضبی سے سماعت کی تھی اور ان سے اخذ بھی کیا تھا[۳]۔

الطبری نے تو اس شخص کا نام نہیں لیا جس کی روایت سے ابو عبیدہ اور ابن الکلبی کے
یار معرکہ ذی قار سے متعلق اخذ کیے ہیں لیکن ہم ایک طرح سے اس کے ماخذ کا کھوج لگا سکتے
ں کہ مولف کتاب الاغانی نے عدی بن زید اور اس معرکہ کے سلسلے میں جو اخبار درج کیے
ں ان کا موازنہ الطبری کے بیانات سے کریں۔ دونوں کی عبارتوں میں مکمل یکسانی ہے اور یہ
ت کی دلیل ہے کہ دونوں کا مصدر ایک ہے۔ اگر ابو الفرج الاصفہانی نے اپنے ماخذ کا نام
رج نہ کیا ہوتا تو ہم بے تکلف کہہ سکتے تھے کہ اس نے الطبری سے نقل کیا ہے۔ لیکن اس
ے اپنا ماخذ بتا دیا ہے جیسا کہ ہم ابھی دیکھ چکے ہیں اور وہ الاخفش کی کتاب المختالین ہے۔
کچھ ایسی باتیں بیان کرنے میں بھی منفرد ہے جن کی طرف الطبری نے اشارہ کرنا پسند نہیں
۔ اس لیے یہ تو ممکن نہیں ہے کہ اس نے الطبری سے نقل کیا ہو، لازماً دونوں کا مشترک
ذ کوئی کتاب رہی ہوگی اور وہ الطبری کے ہم عصر الاخفش کی کتاب المختالین ہے۔ یا
خفش کے شیخ السکری کی تالیفات میں سے کوئی کتاب ہوگی جس سے الطبری نے اخذ کیا اور
ں سے صاحب الاغانی نے السکری کے شاگرد اور اپنے استاد الاخفش کی روایت سے

---

[۱] الفہرست/۱۵۵ [۲] الاغانی ۲/۱۳۲۔ تاریخ بغداد ۲/۲۷۷۔ یاقوت: الارشاد ۶/۴۷۳
السیوطی: البغیہ/۲۹۔ اس کی کچھ تصانیف دستیاب ہوتی ہیں۔ بروکلمان/۱۰۵، ضمیمہ/۱۶۵
[۳] الفہرست/۱۰۲، ۱۰۳۔ تاریخ بغداد ۵/۲۸۲۔ یاقوت: الارشاد ۷/۵۔ الیافعی: مرآۃ ۲/۱۰۶۔ البغیہ/۴۲

نقل کرلیا۔

الطبری کہتا ہے: "مجھ سے بروایت ہشام بن محمد بیان کیا گیا، اس نے کہا: میں نے اسحاق بن الجصاص سے سنا، میں نے اسے حماد کی کتاب سے اخذ کیا اور اس کا کچھ حصہ میرے والد نے بیان کیا تھا[1]..."

حماد الراویہ | میں کہہ چکا ہوں کہ یہ قصہ الطبری نے یا تو الاخفش الاصغر سے سنا یا اس کی کتاب سے نقل کیا، اور اسی نے یہ روایت ابو الفرج الاصفہانی کو بھی سنائی۔ رہا کتاب کا مصنف حماد جس کا ذکر اوپر آیا ہے یہ حماد الراویہ ہے جیسا کہ کتاب الاغانی میں مذکور ہے۔ اس کا نام حماد بن ابی لیلیٰ سابور ہے اور میسرۃ بن المبارک بن عبید الدیلمی بھی کہا جاتا ہے۔ یہ ایام عرب کا زبردست عالم اور جاہلی شاعری کے مشہور راویوں میں سے ہے۔ خلیفہ ہشام بن عبد الملک کے ساتھ اس کا واقعہ مشہور ہے کہ خلیفہ نے عدی بن زید العبادی کا ایک شعر پوچھنے کے لیے اسے طلب کیا تھا[2]۔ وہ ان امور سے خوب باخبر تھا۔ ابن الندیم کا بیان ہے کہ حماد کی کوئی کتاب نہیں تھی بلکہ لوگوں نے اس سے زبانی روایت کیا ہے، کتابیں بعد میں تصنیف کر لی گئیں[3]۔

اور اگر یہ قول صحیح ہے، جس کا قائل ابن الکلبی ہے ——— تو اخبار عدی بن زید پر حماد کی کوئی کتاب ہوگی، یا اس کے سوا کوئی تالیف ہو سکتی ہے جس سے ہشام نے اخذ کیا ہے۔

ابن الندیم کا یہ بیان حجت کے طور پر قبول نہیں کیا جاتا کہ حماد کی کوئی تصنیف نہیں تھی بلکہ یہ بعد میں لکھی گئیں۔ کیونکہ یہ تو ثابت ہو چکا ہے کہ تدوینِ روایات کا کام حماد کے زمانے سے پہلے ہی شروع ہو چکا تھا۔ اور یہ آپ دیکھ ہی چکے ہیں کہ بعض اخبار سے ظاہر ہوتا

---

[1] الطبری ۲/۱۴۶

[2] ابن خلکان: الوفیات ۱/۲۰۵ و مابعد

[3] الفہرست/ ۱۳۴ و مابعد

ہے۔ معاویہ بن ابی سفیان نے عبید بن شریہ کے اقوال کتابی صورت میں مرتب کرنے کا حکم دیا تھا۔

ابوجعفر احمد بن محمد النحاس سے روایت ہے کہ "حماد وہی شخص ہے جس نے "السبع الطوال" (سات طویل قصائد) جمع کیے تھے۔ اور یہ جو عام طور پر مشہور ہو گیا ہے کہ یہ خانہ کعبہ میں لٹکائے گئے تھے، اس کا کوئی ثبوت نہیں ملتا[1]۔"

---

[1] یاقوت: الارشاد ۴/۱۴۰۔ ابن خلکان: الوفیات ۱/۲۰۵ و مابعد

عربی کی مستند کتب لغت کے بعض لطیف مسامح

جناب سید اختر علی صاحب تلہری

قاموس اللغات ومنتہی الارب بہت ہی متداول ومشہور عربی کی کتب لغات میں سے ہیں۔ اُن کے دو لطیف مگر سنگین مسامحوں کا تذکرہ دل چسپی سے خالی نہ ہوگا۔

"خور" مادہ کے تحت قاموس ومنتہی الارب رقم طراز ہیں۔

"الخور وادٍ وراء برجیل" "خور" "برجیل" کے عقب میں ایک وادی ہے۔

اب حقیقت حال ملاحظہ ہو۔

"خور" "غور" کے وزن پر مقامِ نجد میں ایک موضع کا نام ہے۔ حمید بن ثور الہلالی نے اپنے ایک شعر میں اس کا ذکر کیا ہے۔

سقی السروۃ المحلال ما بین زابن
الی الخور وسمی البقول المدیم

پہلی لگاتار ہلکی بارش نے "زابن" سے خور کے درمیانی مقام "سروہ محلال" تک سیراب کر دیا یا اس قسم کی بارش ان مقامات کو سیراب کرے۔

عالم متبحر شارح زیارت عاشور نے شعار الصدور میں فاضلِ دوراں سید علی خاں رح سے اودی کا یہ قول نقل کیا ہے۔

"الخور وادٍ و زابن جبل" "خور ایک وادی ہے اور زابن ایک پہاڑ ہے۔

اب لطف کی بات یہ ہے کہ مذکورۂ بالا محققین لغت نے اودی کے متذکرہ قول کو غلط پڑھ لیا۔ اور اودی کے اس قول "الخود وادٍ وزابن جبل" نے نقشہ بالکل ہی بگاڑ ڈالا اور اس لطیف عمل تصحیف "وزابن جبل" "زابن" ایک پہاڑ ہے کو بالکل ہی پیوند زمین کر دیا۔

"زائے" معجمہ نقطہ دار کو "رائے مہملہ غیر نقطہ دار "را" بنالیا۔ اس پُر لطف مسخ کے عمل کے بعد "وزابن" کا پہلا ٹکڑا "وزا" "ورا" عقب کے معنی رکھنے والا بن گیا۔ اب "وزابن" کا دوسرا ٹکڑا رہ گیا یعنی "بن" اس کو ملا دیا "جبل" سے اور "با" کو "را" پڑھ لیا اور اس لطیف عمل جراحی کے بعد "خور" نے مفروضہ "برجبل" کے عقب میں ایک "وادی" کی شکل اختیار کر لی۔

مذکورۂ بالا باریک نظر دقیقہ سنج لغت کاروں "لغات کی چھان بین کرنے والوں کی اس تحقیق انیق کی جتنی بھی داد دی جائے کم ہے۔

اب ان لغت کاروں کی دوسری لطیف تصحیف کی سرگذشت سنئے۔

اس تصحیف میں صاحب صُراح بھی شریک ہو گئے ہیں۔ صُراح نہایت ہی مستند سمجھی جاتی ہے اور وہ صاحب قاموس سے بہت متقدم ہیں۔ صراح چھ سو اکیاسی ہجری میں پایۂ تکمیل کو پہنچی ۶۸۱ اور صاحب قاموس نے آٹھویں صدی ہجری میں عالم وجود میں قدم رکھا اور نویں صدی ہجری میں انتقال فرمایا۔

اب اس لطیف تصحیف کی سرگزشت سنئے۔

مذکورۂ صدر رشنادرانِ قدیم لغات کا ارشاد ہے۔

"دقاقیس بن صعصعہ بن ابی الخرلیف محدث" قاقیس بن صعصعہ بن ابی الخزلیف ایک محدث ہیں۔ لیکن صورت حال یہ ہے کہ علامہ ذہبی نے کتاب مشتبہ الانساب میں لفظ خزلیف پر روشنی ڈالتے ہوئے مندرجۂ ذیل عبارت لکھی ہے۔

"عبد اللہ بن ربیعۃ السوامی تابعی یکنی ابا الخزیف بفتح الخاء المعجمہ ضبطہ الدولابی وخالفہ ابن الجارود فاعجمہا بمعجمہ وفاقًا" عبد اللہ بن ربیعۃ السوامی تابعی ہیں اُن کی کنیت

ابی الخزیف ہے۔ اب "حزیف" حاے مہملہ غیر نقطہ دار ہے۔ یا حاے معجمہ نقطہ دار ہو" دولابی" کے نزدیک حاء مہملہ ہے لیکن ابن الجارود کے نزدیک حاے معجمہ نقطہ دار یعنی" خا" ہے مگر اس کے بعد بالاتفاق "راے معجمہ" نقطہ دار ہے یعنی" زا" ہے۔ ان بھاری بھرکم لغت کاروں نے علامہ ذہبی کی منقولہ بالاعبارت کو نا سے ترچھے زاویہ سے پڑھ لیا۔ علامہ ذہبی" بمعجمہ وفاقًا" کے الفاظ کے فورا بعدہی قیس بن صعصعہ بن ابی الخزیف کا ذکر کیا ہے۔ اب" وفاقًا" کو ترچھے زاویہ سے پڑھنے کا لطیف نتیجہ ملاحظہ فرمائیے۔ جب" وفاقًا" کے دو ٹکڑے کرلیے گئے یعنی ایک ٹکڑا تو" وفا" بنایا گیا یعنی حرف" فا" اب رہ گیا دوسرا ٹکڑا یعنی" قا"۔ اس سے بعد کے لفظ کر تاج پوشی کردی گئی اور اس پُرلطف طریقہ سے" قاقیس" نامی ایک خیالی شخصیت کا محدثین کی فہرست میں اضافہ ہوگیا۔ اب یہ دوسری بات ہے کہ محدثین کے اسمائے گرامی کی طولانی فہرست اس" قاقیسی پیکر" میں نفخِ روح جان ڈالنے سے بالکل ہی انکاری ہے۔ کافی تلاش وجستجو کے بعد بھی یہ نام فہرستِ محدثین میں نہیں ملا۔

حیرت ہے کہ تاج العروس شرح قاموس کی چوتھی جلد میں صفحہ ۲۲۰ مطبوعہ مصر میں لفظ "قوقس" کی معانی کی تفصیل موجود ہے مگر نہیں ہے تو اس لطیف تحریف کی تصحیح۔ حالانکہ تاج العروس کے متعلق استاذی مولانا اعزاز علی مغفور کی یہ رائے تھی کہ قاموس کی تحقیقات اس وقت تک قابل اعتماد نہیں ہے جب تک کہ تاج العروس سے اس کی تائید نہ حاصل کرلی جائے۔

"المنجد" جدید دور کی عربی لغات میں بہت ہی مستند لغت ہے۔ اس میں" قاقیس" کا ذکر نہیں ہے۔ اس سے بھی لفظ" قاقیس" کے بارے میں میرے خیال کی توثیق ہوتی ہے۔

اعلان

پاکستان سے تبادلہ کے رسائل۔ اخبارات نہیں آرہے ہیں۔ اس لئے ہم نے تبادلہ کے سردست ملتوی کردئے۔

(منیجر)

ادبیات

افسوس ہے کہ شاعرِ برہان جناب آلمؔ مظفر نگری گزشتہ ۲۹ مئی کو ہمیشہ کے لئے رخصت ہو گئے، مرحوم کو برہان سے جو تعلقِ خاص تھا اُس کا اندازہ اس آخری خط سے ہوتا ہے جو اُنھوں نے ایک غزل کے ساتھ ۲۶ راپریل کو تحریر فرمایا تھا۔ اب آلم صاحب جیسے مخلص، سادہ مزاج، پختہ کلام، باکمال ادیب شاعر کو آنکھیں ڈھونڈتی ہی رہیں گی، بطور تبرک غزل کے ساتھ مرحوم کا آخری خط بھی شایع کیا جا رہا ہے۔
(ع)

24 فردوس منزل مظفر نگر
26/4/69

مولانا آداب ۔ اگرچہ مضمحل ہوں مگر ابھی زندہ ہوں آپ نے مجھے مُردوں میں شمار کر لیا میری کئی غزلیں آپ کے دفتر میں ہیں مگر کئی ماہ سے برہان میں ایک بھی غزل نہیں چھاپی گئی ۔ آج ایک تازہ اور غیر مطبوعہ غزل پیش کر رہا ہوں ماہ اپریل کے برہان میں لکھوا دیجئے، جب تک لکھنے کا یارا باقی ہے ضرور آپ کی خدمت کرتا رہوں گا۔

غالب و ذوق کے سہروں کا موازنہ نظرِ اقدس سے گزرا ہوگا یہ الجمعیۃ میں چھپا تھا سچ کہیئے ایسا مضمون غالب کی صد سالہ برسی پر کسی اور نے بھی لکھا یا نہیں اور حضرات نے اچھے اچھے مضامین لکھے لیکن وہ زیادہ تر سیاسی تھے ایک ادیب اور مکمل شاعر کو ایسی باتوں سے کیا واسطہ اس کا کمال تو ادب و شعر تک محدود ہے ۔ حکیم صاحب سے سلام کہیے اور غزل کاتب کو لکھنے کے لئے دید یجیے ۔

نیاز کیش
آلم مظفر نگری

غزل

جناب آلم مظفر نگری

کھلتا تو ہے یہ راز مگر موت ہی کے بعد
اک اور زندگی بھی ہے اس زندگی کے بعد

تکمیلِ غم ہوئی ہے غمِ عاشقی کے بعد
میں جل کے خاک ہو گیا دل کی لگی کے بعد

ذکرِ سکوں نہ کیجئے ذوقِ سفر نے پھر
بے چین کر دیا مجھے منزل رسی کے بعد

پھر شمعیں بن رہی ہیں پتنگوں کی خاک سے
پھر بزمِ غم سنورنے لگی برہمی کے بعد

ساقی خودی شناس ہوں وہ دے جو وقت پر
لے آئے ہوش میں مجھے وارفتگی کے بعد

یہ کون اب بتائے کہ وہ جلوہ گاہ میں
سنبھلے تھے کس طرح نگہِ ملتجی کے بعد

اے کامیابِ جلوۂ دنیائے آرزو
ظلمت کا دور بھی ہے یہاں روشنی کے بعد

آتی ہے قبرِ جم سے یہ شام و سحر صدا
ہے یہ مآلِ زندگی شاہنشہی کے بعد

بے خضر راہِ عشق میں رکھتا ہے کیوں قدم
گمراہ ہو نہ جائے کہیں خودروی کے بعد

ہوتا ہے ختم دیکھئے اپنا سفر کہاں
منزل اک اور آگئی منزل رسی کے بعد

دیتا ہوں یادِ مرگ سے دل کو تسلیاں
ہوتا ہے غم زیادہ جو تھوڑی خوشی کے بعد

اپنے لبوں پہ دیکھتے تھے شاہِ کربلا
کوثر کی ایک موجِ رواں تشنگی کے بعد

تسلیم ہے فضیلتِ شعرِ عرب مجھے
لیکن معارفِ غزلِ فارسی کے بعد

ہے کس قدر حریفِ سکوں زندگی آلمؔ
اک غم بھی لازمی ہے یہاں ہر خوشی کے بعد

غزل

سیّد اختر علی تلہری

تو نہیں ہے تو بہارِ چمنستاں ہی سہی
میرے محبوب ترے حسن کا عنواں ہی سہی

ذوقِ نظارۂ گلشن تو ہے سرمستِ نشاط
بوئے گل محفلِ ہستی میں پریشاں ہی سہی

دل بھی جھک جائے جہاں، ہو وہی سجدے کی جگہ
درِ کعبہ نہ سہی، خاکِ شہیداں ہی سہی

میرے تاریک جہاں کو تو منوّر نہ کیا
آپ دنیا کے لئے نیّرِ تاباں ہی سہی

اے نگہبانِ چمن کچھ تو عطا ہو مجھکو
لالہ و گل نہ سہی خارِ مغیلاں ہی سہی

ہم صفیرو گل و گلزار مبارک ہو تمھیں
میری قسمت میں گلستاں نہیں زنداں ہی سہی

نگہ نازمیں ان کی تو نہیں رنگِ کرم
آرزوئیں دلِ پرجوش میں رقصاں ہی سہی

اہلِ دل کے لئے یہ بھی ہے مداوائے الم
مرہم زخم نہیں ہے تو نمکداں ہی سہی

ذوقِ نظارۂ جلوہ ہو تو ہر سو ہے بہار
سیرِ گلشن نہ سہی سیرِ بیاباں ہی سہی

خوش منش رند ہیں اب دیر و حرم کی زینت
زاہدِ تنگ نظر کے لئے ناداں ہی سہی

دانشِ عصر ہے کیا ان کی روش پر خنداں
محرمِ راز تو ہیں چاکِ گریباں ہی سہی

تیرے سودائی کی وحشت کا نہیں کوئی علاج
لالہ و گل لیے دامن میں گلستاں ہی سہی

گریہ و نالہ سے اور بدلے نظامِ عالم
تیرے اشکوں میں نہاں شورشِ طوفاں ہی سہی

دل تو گریاں ہے تباہیِ جہاں پر اپنا
یوں ترے سامنے اے دوست میں خنداں ہی سہی

یہ مرے ذہن کی شوریدہ مزاجی اختر
اپنے ہی رنگ میں زنگتا ہے تو یزداں ہی سہی

تبصرے

اصول فقہ اسلام ترجمہ مولوی مسعود علی صاحب، تقطیع کلاں، ضخامت ۴۸۳ صفحات کتابت وطباعت بہتر، قیمت -/۱۵ پتہ : کریم سنز پبلشرز۔ کاپٹن روڈ۔ کراچی - ۵

غیر منقسم ہندوستان میں سر عبدالرحیم بڑے نامور اور بلند پایہ ماہرِ قانون تھے اور اس حیثیت سے ان کا اسلامی فقہ کا مطالعہ بھی بہت وسیع اور فنی تھا۔ چنانچہ موصوف نے ۱۹۰۷ء میں کلکتہ یونیورسٹی میں "ٹیگور پروفیسر" کی حیثیت سے اس موضوع پر متعدد لکچر بھی دیئے تھے جو پانچ چھ برس کے بعد کتابی صورت میں شائع کر دیئے گئے تھے۔ اگرچہ آج کل اسلامی قانون اور اصول فقہ وتشریع کا موضوع اس درجہ اہم اور وسیع ہے کہ گذشتہ ربع صدی میں اس پر بلا مبالغہ انگریزی، عربی، اردو میں خصوصاً اور دوسری زبانوں میں عموماً سینکڑوں مقالات اور کتابیں شائع ہو چکی ہیں اور عظیم ذخیرہ میں بہترین اور قابل قدر مقالات اور کتابیں بھی کچھ کم تعداد میں نہیں ہیں۔ تاہم سر عبدالرحیم نے ایک عظیم المرتبت ماہر قانون کی حیثیت سے اس کتاب میں اسلامی فقہ کے اصلی اور بنیادی مآخذ اور اس کے مختلف احکام کا جائزہ جس فنی مہارت اور وسعت نظر کے ساتھ لیا ہے اس کی وجہ سے اب بھی یہ کتاب ایک مستقل افادیت کی حامل اور قانون کے طلبا اور اساتذہ کے لیے لائق مطالعہ ہے۔ یہ کتاب اصل انگریزی میں تھی۔ ترجمہ سہل وسلیس اور شگفتہ ہے۔ آخر میں قانونی مصطلحات کے لئے انگریزی الفاظ کی فہرست اور طویل اشاریوں کے اضافہ نے کتاب کی افادیت کو دوچند کر دیا ہے۔

عربوں کی جہاز رانی (انگریزی) از جناب سید صباح الدین عبدالرحمن صاحب۔ تقطیع متوسط، ضخامت ۱۵۳ صفحات، ٹائپ جلی اور روشن، قیمت مجلد -/۱۲ پتہ : شیخ محمد اشرف

تاجر کتب ۔ کشمیری بازار ۔ لاہور ۔

۱۹۳۱ء میں مولانا سید سلیمان ندوی نے بمبئی کی ایک علمی انجمن کے زیر اہتمام "عربوں کی جہازرانی" پر متعدد لکچر اردو زبان میں دیئے تھے ۔ موضوع بالکل اچھوتا اور نیا تھا اور پھر تحقیق و تدقیق اور حسن بیان واظہار سید صاحب کا! نتیجہ یہ ہوا کہ علمی حلقوں میں دھوم مچ گئی اور احسنت اور مرحبا کی آوازوں سے فضا گونج اٹھی ۔ وسیع تر افادۂ عام کی غرض سے سید صاحب رح کے تلمیذ و تربیت یافتہ خاص سید صباح الدین عبدالرحمٰن صاحب نے ان خطبات کو انگریزی زبان میں منتقل کیا اور یہ ترجمہ اسلامک کلچر حیدرآباد کی متعدد اشاعتوں میں قسط وار شائع ہوا ۔ حق یہ ہے کہ اس اہم کام کے لئے فاضل مترجم سے زیادہ موزوں اور مناسب کوئی دوسرا ہو بھی نہیں سکتا تھا ۔ اب خوشی کی بات ہے کہ یہی ترجمہ کتابی صورت میں محفوظ ہوگیا ہے تو ارباب ذوق اس کے مطالعہ سے محظوظ اور شادکام ہوں گے ۔

النبی الخاتم از مولانا سید مناظر احسن گیلانی رح تقطیع متوسط ۔ ضخامت ۱۳۷ صفحات ۔ کتابت وطباعت اعلیٰ ۔ قیمت مجلد ۷/۵۰ ۔ پتہ : مکتبۂ رشیدیہ ۳۲ ۔ اے شاہ عالم مارکیٹ ۔ لاہور ۔

یہ کتاب مولانا رحمۃ اللہ علیہ کی وہی مشہور و معروف کتاب ہے جو اگرچہ مختصر ہے لیکن اس میں کتب قدیمہ کی شہادتوں کی روشنی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت و حیات مقدسہ کے اہم اور بنیادی پہلوؤں کو منطقی استدلال کے پیرایہ میں اس طرح پیش کیا گیا ہے کہ ایک غیر متعصب اور صاف دماغ انسان کے لیئے اس کے سوا کوئی اور چارۂ کار باقی ہی نہیں رہتا کہ وہ حضور کو پیغمبر موعود اور نبی آخرالزماں تسلیم کرلے ۔ ضخامت کے اعتبار سے اسے کتاب کہاں ایک رسالہ کہیئے لیکن حق یہ ہے کہ مولانا نے اس میں اپنے عمر بھر کے مطالعہ اور تحقیق کا مغز اور لب لباب جمع کردیا ہے ۔ بے شبہ یہ کتاب سیرت میں اپنا جواب آپ ہے ۔ اس کا انداز بیان بھی عجب والہانہ اور مستانہ ہے کہ پڑھتے جائیے اور جھومتے جائیے ۔ فجزاہ اللہ عنا احسن الجزا ۔ برسوں سے ناپید تھی ۔ بہت خوب ہوا کہ اب اعلیٰ کتابت و طباعت کے زیور سے آراستہ ہوکر پھر منظرِ عام پر آگئی ۔

مکتوب مدنی از مولانا محمد حنیف ندوی ۔ تقطیع خورد ۔ ضخامت ۳۶ صفحات ۔

ٹائپ روشن اور جلی قیمت ‎50/-‏ پتہ : ادارۂ ثقافت اسلامیہ ۔ کلب روڈ ۔ لاہور

حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی کی تصنیفات میں ایک رسالہ "فیصلہ در وحدت الوجود و شہود" کے نام سے بھی ہے جو عام طور پر مکتوب مدنی کے نام سے معروف ہے ۔ یہ رسالہ درحقیقت کسی کے نام ایک خط ہے جس میں سائل کے سوالات کے جواب میں شیخ اکبر کے نظریۂ وحدت الوجود اور حضرت مجدد سرہندی کے نظریۂ وحدت الشہود پر مفصل تحقیقی اور تجزیاتی گفتگو کرنے کے بعد ان دونوں میں تطبیق و توفیق کی سعی کی گئی ہے ۔ رسالہ دقیق ، غامض اور غور و توجہ سے پڑھنے کے لائق ہے اور صرف ارباب فن ہی اس سے استفادہ کر سکتے ہیں ۔ اصل رسالہ فارسی میں ہے ۔ یہ اس کا شگفتہ اور دلچسپ و رواں اردو ترجمہ ہے لیکن بس صرف ترجمہ ۔ یعنی نہ کہیں حاشیہ ، نہ کوئی توضیح اور نہ پیش لفظ ۔ چنانچہ کہیں اس کا مذکور ہی نہیں کہ یہ خط شاہ صاحب نے کب اور کس کو لکھا ؟ اور کہاں سے لکھا ؟ اسے مکتوب مدنی کیوں کہتے ہیں ؟ وغیرہ وغیرہ ۔

آتھیلو از سجاد ظہیر صاحب ۔ تقطیع متوسط ضخامت ۱۶۸ صفحات ۔ کتابت و طباعت بہتر ۔ قیمت پانچ روپیہ ۔ پتہ : ساہتیہ اکادمی نئی دہلی

آتھیلو شیکسپیر کا مشہور ڈرامہ ہے جو ایک بڑی المناک ٹریجڈی ہے ۔ اس کا پلاٹ تو وہی عشق و محبت ، سازشیں اور رقابتیں ، بدگمانیاں ، خودکشی اور پشیمانی ۔ لیکن شیکسپیر کی کردار نگاری ، نفسیاتی تجزیہ اور حسن و زور بیان نے ڈرامہ کو انگریزی ادب کا ایک عظیم شاہکار اور عالمگیر شہرت و عظمت کا حامل بنا دیا ہے ۔ اس نوع کے ادبی شاہکار کو اردو میں منتقل کرنا آسان نہیں ۔ لائق مترجم اس میدان کے پختہ کار شہسوار ہیں اس لئے ترجمہ صاف سپاٹ اور سلیس ہے لیکن اگر اسے اصل کے ساتھ ملا کر پڑھا جائے تو اصل اور ترجمہ ، انگریزی اور اردو دونوں کا فرق صاف ظاہر ہوتا ہے ۔ عبارت متعدد مواقع پر گنجلک اور غیر مربوط بھی ہو گئی ہے ۔

Registerd No. D. 183

JUNE 1969

سالانہ قیمت دس روپے

فی پرچہ ایک روپیہ

[illegible] مولوی محمد ظفر احمد پرنٹر و پبلشر نے الجمعیۃ پریس دہلی میں طبع کرا کر دفتر برہان دہلی سے شائع کیا